

١٦٠  
ش  
(شرح كتاب في المنطق) . كتب في القرن الثاني عشر  
الهجري تقديرا .

١٢٨ ق ٢٠ س ١٨×٢٨ اسم  
٦٩٧٧  
نسخة حسنة ، بأولها وبأثنائها وآخرها نقص ،  
خطها نسخ معتاد .

١ - المنطق      ٢ - تاريخ النفس - ف .

٤/١٤١٤  
١٤١٠/٦١١٠



79vv

79v



مكتبة جامعة الملك سعود قسم المخطوطات

الرقم:	٧٧	٦٩	١٤١٤
العنوان:	(شرح كتاب في المنطق)		
المؤلف:			
تاريخ النسخ:	الثاني عشر الهجري سنة ١٢٠٠		
اسم الناسخ:			
عدد الأوراق:	٨ - ١ - ٨		
ملاحظات:			



مأخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالإرادة ولا يجوز  
تعريف الأحساس بالحركة الإرادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز  
تعريف النطق بالضحك ومثال ذلك أكثر من أن يحصى وتحقيق المقام أن السؤال عن  
المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح إن اجيب عنه بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا  
لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق فلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق  
بالأكثر والأولى أن يسأل بلفظ المشتق منه لأن مفهومه معلوم لكل أحد وإنما  
الاستفسار ليعلم مفهوم مأخذ اشتقاقه مثلا إذا أريد الاستفسار عن مفهوم  
المتحرك يقال ما الحركة ويجب أن يخرج من القوة إلى الفعل على التدريج فان قيل  
ما المتحرك واجيب بأنه الخارج من القوة إلى الفعل فذلك كما قال هو التعريف في  
الحقيقة للحركة بالخروج لأنه المحتاج إلى التعريف وأما إذا كان السؤال عما صدق  
عليه المشتق الذي علم بوجهه وأريد أن يعلم حقيقة أو بوجه آخر فح إن اجيب بمشتق  
آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا إذا سئل عن  
الإنسان الذي علم بوجه الضحك ويؤاد أن يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فالجواب  
بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن جملة عليه وإذا تقرر أن  
تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك أن تعريف الموجود بما  
يمكن أن يجبر عنه ليس من قبيل الوجه الأول والذلو كان كذلك لزم أن يكون تعريفا  
للموجود بامكان الخبر ومما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يمشي هذا  
الاعتذار فيه ولما أبطل تحديد الوجود والعدم بما ذكرنا أشار إلى وجه الاعتذار  
لأولئك المعرفين من المتكلمين والحكماء في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ  
أذ ليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية



المقصود به الإشارة إلى صورة حاصلة تعيينها من بين الحاصلة لئلا ينشأ ان اللفظ المذكور موضوع بأزاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه اياد ما هو مراد للمعرف كما في التعريفين الأول والثالث بل مراده على الألفاظ المفردة المرادفه فان لم يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة داله على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منه مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين تلك المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا اياد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرفة كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرفة حتى يكون توقف معرفة المعرفة على معرفة المعرفة بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفردات اعرف من الوجود اقول ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا يمكنه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع إلى الوجودان وان اراد ان تصوره بكنهه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل يمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتثاني عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم توقف الوجود مع فرضه او بطلان الرسم بطل استدلال الامام على بدهية تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم بطلانها الأول ان التصديق بالتثاني بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود او معدوم بديهي ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه في قوله اطرافه وما يتوقف عليه البديهي بالبداهة والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والافتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالأجزاء والوجود بسيط والا فجزأه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس تملكه الا تلك

بديهي

الأجزاء التي ليست وجودات فذلك الزايد هو الوجود وتلك الأجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لانم ان الوجود هو ذلك الزايد فقط بل هو مع تلك الأجزاء فلا يلزم عدم تركيب الوجود لانا نقول على هذا يكون الزايد جزء له وينقل الكلام اليه واما بالرسم وانه بطل او يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور وبمعاذاه وهو محال استحالة احاطة الذهن بما لا يتناهي مفصلا اما بطلان الوجه الأول فلانا لانم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا نسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاقتساب من البله والصبيان فيعلم كونه بديهي بجميع تصوراتها ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم بداهة تصور الوجود بخصوصية وهذا استدلال بالشكل الأول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنهه بديهي فممنوع وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنهه حقيقته وان اراد ان تصور بوجه ما فلا يجدي نفعنا لأن الخلاف في تصور الكنهه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على

ولو سلم فختار ان تصور بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه



نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على  
كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك واختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد  
وان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم ذلك  
الامر هو مجموع الأجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع انما يحصل عند  
الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في  
الوجود ثم ما ذكره منقوض بساير المركبات التي علم تركيبها تعينا اذ نظروا بعينه  
في السكبيين مثلا واختار ان اكتسابه بالرسم قوله فيتوقف العلم بالاختصاص  
قلنا ممنوع بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم  
بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور  
ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال وانما المحال هو الأحاطة بما لا يتناهي مفصلا لا يقال  
تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرف مجرد  
التفاتها اليه انه بغير كسب فلا حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل يدعي  
وكذا كسبية كل كسبي كلسي كلسا بديهيان بعين ما ذكرنا لا نأقول قد تحصل صورة  
في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل صورة في اخرى ولا تلتفت ايضا  
الى كيفية حصولها وهكذا حتى تظاوت المدق وتكاثر الصورة توجهت اليها  
فالتبس عليها في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك في البديهيات  
اولا في الكسبيات اعتما فلما تنسب وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود ولحقا  
مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطى الشراكة استدلال على كون الوجود مفهوما واحدا  
مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلاثة الاول انما يجزم بوجود امر مع التردد في  
كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جز منا بوجود علته مسببة مع

على

فيها

الصور

مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطى الشراكة استدلال على كون الوجود مفهوما واحدا

التردد

التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضيا او جوهريا متخيلا او غير متخيل ومع تبدل اعتقاد  
كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون  
الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا  
بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينهما  
وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شئ فتورد في انها مفهوم الوجود او غيره الجواب  
ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من  
المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود  
ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيدا ما موجودا وما  
معدوم لم يجزم العقل بالأخصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي  
قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه  
ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان  
الحصر اظهر اذ نريد على هذا التقرير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون  
زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقول لو لم يكن الوجود  
مشتركا لبطل الحصر العقلي ويساق الكلام الى قيل الحصر العقلي على هذا التقدير اعني ان يكون  
مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا  
زيدا ما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك  
حصرا عقليا لأن معناه زيدا ما ان يكون موجودا بوجوده الخاص ولا يكون موجودا  
بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالأخصار فيه بديهيا  
فكالا واسطة بين اثبات مفهوم عام المطلق وسلبه كذلك للواسطة بين اثبات  
مفهوم خاص وسلبه اقول فيه نظر لأن الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه لجزم العقل



بالأخصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجوداً  
بوجود غيره ولا معدوماً بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا  
زيد معدوم بعدمه الخاص في معنا قولنا ليس موجوداً بوجوده الخاص بل كان  
منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر وعدمه بعدم آخر صدق انه ليس موجوداً بوجوده  
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالأخصار في قولنا الشيء  
اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجوداً بوجوده الخاص ولا يجزم بالأخصار في  
قولنا الشيء اما ان يكون موجوداً بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص لا  
بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصراً عقلياً ويمكن ان يجعل اتحاد  
مفهوم العدم دليلاً آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود  
ايضاً كان العدم الواحد نقيضاً لكل الموجودات المتعددة وذلك بطلان  
التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحداً كان  
المفسدة انشد لأنه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود واحداً ايضاً يتحقق  
التناقض بين الوجودات والعدمات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين  
العدم الواحد والوجودات لاننا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم  
خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لانم ان مفهوم العدم  
واحد بل كان لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب  
المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقدير يعينه جازماً  
في الوجود فمن لا يسلّم الاشتراك فيه لا يسلّم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك  
بينها عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب  
ووجود الممكن ووجود الممكن لا وجود الجوهر والوجود العرض ومورد القسمة

مشترك

مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الأقسام غير  
لانم فاننا نقسم الحيوان الى الأبيض وغير الأبيض مع ان من كل منهما غير الحيوان اجيب  
اولاً بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفات الى مورد القسمة للحصول بانضمام كل  
قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق ذلك  
مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركاً بين جميع افراد اقسامه والقسمة في  
المثال المذكور هو الحيوان الأبيض والحيوان الغير الأبيض وما يقال من انه قد يكون  
بين القسم والمقسم عموم من وجه فغلط نشاء من اشتباه القسم بقيد اقول  
هذه الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيداً فلو قس  
في هذا القدر بذلته بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود  
الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم  
ذكرته من شمول المقسم لجميع افراد الأقسام لا يجدي بطلان لأن قيد القسم قد يكون  
اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والأبيض ندفع الجواب وتانياً بان الوجود  
يقبل القسمة الى جميع الأشخاص فرداً فرداً فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على ذلك  
الأول ان الأمر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفات الذوات  
مطلقاً وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد  
الوجودات المتخالفات الذوات او ليس بموجود اصلاً ان قلنا ان العدم مفهوم واحد  
او معدوم باحد العدمات المتخالفات الذوات ان قلنا يتعدد مفهومه وعلى الثاني  
ان تقسيم الوجود بتاويل المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك  
المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازانها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم و  
الحصر العقل وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون



الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات بأسرها في غير هذا المفهوم المشترك  
المهمة أي يكون زائداً عليها لا عينها ولا جزءها ولا أي وإن لم يغير لكان أماعينها  
وح اتحاد المهمات ضرورة اتحادها مع الوجود التي هو مفهوم واحد وجزءها  
وح لم يجمع أجزاءها بل ترتب أجزاء المهمة الواحدة إلى غير النهاية أما الملازمة فلا  
لو كان جزء المهمات لكان جزء مشتركاً فوجب امتياز بعضها عن بعض بجزء آخر  
لها أجزاء موجودة لا امتناع تقوم الوجود بالمعدوم ولا بد أن يكون جزء تلك الأجزاء  
أيضاً إذا الغرض أنه جزء للموجودات بأسرها فتلك الأجزاء لها أجزاء أخرى ثم ينقل  
إلى الأجزاء وهكذا إلى أن يتسلسل وأما بطلان التالي فلأن المركب لا بد له  
من الانتهاء إلى البسيط لأن البسيط مبدئ المركب فلوانتفى الموكب قطعاً والكثرة  
ولو كانت غير متناهية ولا بد فيها من الواحد وقيل لا امتناع تحقق الأمور الغير  
المتناهية المترتبة في الوجود معاً وهذا انما يتم إذا كانت الأجزاء خارجية وأما  
إذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متميزة فلا دليل على استحالة ادغايته امتناع  
تعقل كنه المهمة إذا لم يكتف في تعقل كنه شيء تعقل أجزاءه الأولية وشرط في ذلك  
تعقل أجزاء الأجزاء بالغام بل على التفصيل واعتراض بان هذا الدليل انما يدل على أن  
الوجود ليس في جميع المهمات وكذلك ليس جزء في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه  
زائداً في الجميع لاحتمال أن يكون زائداً في البعض ونفساً في البعض وجزءاً واجباً  
اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لأنه اقتضى العروض  
فينبغي أن يكون كذلك في الجميع وإن اقتضى النفسية والدخول فكذلك ورد باننا  
نختار أن الوجود لا يقتضي شيئاً من ذلك بل مقتضى هو المهمات ولو سلم فلا مخرج  
الاستواء فيها وانما يلزم أن لو كان الوجود متواطياً لم لا يجوز أن يكون مشككاً

لا يقال إن كان الوجود متواطياً وجب الاستواء وإن كان مشككاً كان زائداً في الجميع  
وهو عين للطلوب لا لما قيل المطلوب هو زيادة الوجود على المهمات واللازم من كونه  
مشككاً زيادته على أفرادها التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضة الوجودات  
الخاصة عروضة المهمات لأنه مدفوع بان الوجود إذا لم يكن متساوياً للحصول  
في المهمات لنزح وجه عنها وإن لم يطلق عليه بالقياس إليها لفظ التشكيك إذ  
الدليل بعينه جار هناك بل لا نأقول الملازم من التشكيك أن لا يكون ذاتياً في الجميع  
على له لم يقيم برهان على امتناع الاختلاف في المهمات والذاتيات بالتشكيك وأقوى  
ما ذكره هو أنه إذا اختلفت المهمات والذات في الجزئيات لم يكن ما هيتهما واحدة  
لأذاتيهما واحداً وهو منقوض بالعارض وايضاً الاختلاف بالحال والنقصان بنفس  
المهمة كالذرع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهمة قيل القائلون باشتراك  
الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص  
لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على أن الوجود المطلق المشترك زائد على المهمات  
ولا يدل على كون الوجود الخاص زائداً عليها إلا إذا ثبت أن المطلق بنفس مهمة  
الخاص وجزء منها ولم يثبت بل الحق أنه عرض لأفراده أقول ليس المدعى إلا أن الوجود  
المطلق المشترك زائد على المهمات كما أشار إليه المصنف بتفريع هذه المسئلة على مسئلة  
الأشتراك حيث قال فتغاير المهمة وصرحنا به هناك واثبات أن في الموجودات أصلاً  
وراء المهمة والوجود المطلق وخصته زائد على المهمات عارضاً لها مما لا سبيل إليه لا  
يقال بسخي أن الوجود مشكك فيكون عارضاً لأفراده التي هي وجودات خاصة وبه  
يثبت أن في الموجودات أصلاً وراء الوجود المطلق وحصه لا نأقول قد مر أنفاً  
أنه لم يثبت كون المشكك عرضياً بالنسبة إلى أفرادها وايضاً فلا كلام في اثبات أن ذلك



الأمر زائد على المية ولو سلم فلا أقل من أن يكون كسبياً فكيف يدعون الضرورة في دعوى  
 زيادة الوجود على المية كما يدكرهم هذا لقائل المحقق في ذيل هذا البحث وبينه بان البصا  
 السليمة كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في حاله يمتاز بها عن المعدومات و  
 يسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بستی وكذلك يدرك ان مفهومها  
 خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة وهذا لوجه اعتراف منه بان  
 المدعى ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا انفكاكهما تعقلا فانا قد نفعل  
 الوجود مع الحمل بخصوصية المية وهو وظ وقد نفعل المية وتعقل عن وجودها اما في  
 الخارج ففظ واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل  
 الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاته  
 قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا اننا يتصور المية ونشك في وجودها فلا يكون عينها  
 والاما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها  
 لأنه بين الثبوت لما هو ذاتي له ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلزم كلام  
 المتن لأن معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعلقا دون الآخر والشك في  
 الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلنا المية وشكنا  
 في وجودها فمكون كلاهما متعلقا لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلا  
 حيث قال فان قيل لاننا نفعل المية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم  
 لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في الميات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم  
 تعقل وجودها اقول وانت خير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان  
 الأولى في الموجودات فردا واء المية والوجود المطلق وخصته والثانية ان هذا  
 الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقد

الأول ففظ واما على الثانية فلأنه لو لم يكن معلوما لنا لم يعلم انه غير معلوم لنا  
 عند تعقلنا المية لجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو وثباتهما امر دونه  
 خطر الغناد ولتحقق الامكان اي ثبوته للمية فان من الموجودات ما هو ممكن  
 اذ لو لم يكن الوجود زائدا على المية لم يوجد ممكن اصلا لأن الامكان عبارة عن  
 تساوي لنسبة المية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس المية لم يتصور  
 هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ التشبيه انما يتحقق بين متغايرين ولو  
 سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبة الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود  
 جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى  
 جزئه لا يكون كنسبة الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال  
 يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين المية وح لم يكن الحمل الوجود عليها  
 فايد وكان قولنا السواد موجود بمنزله قولنا السواد سواد او الموجود موجود  
 لكننا نعلم ان قولنا السواد موجود تنفيذ فايدة او جزءها وح لم يتوقف حملها على  
 المية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكننا نحتاج  
 الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل الانفكاك  
 التعقل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت المية متعلقة بكنهها فانها اذا  
 كانت متعلقة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتيا لها مجمله فضلا عن انتسابها  
 اليها وايضا اذا لم يكن في تعقل كنه شيء تعقل اجزاءه الأولية كالجنس والفصل  
 من بوجه ما وايضا في الميات التي لم نتصورها تعقلها غير متفكر عن تعقل  
 بالمية الموجودات عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتب  
 هي ما لا يكون الوجود اوضح يعني لو كان الوجود نفس المية لكان قولنا السواد



بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود وهو تناقض حكم  
 باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئاً ما ثبت له السواد ان يقع عنه السواد والمراد  
 التناقض المصطلح لأن لنا قضية صادقة في نفس الأمر وهي ان السواد سواد والموجود  
 موجود وما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود  
 ليس بموجود كان مناقضاً لتلك القضية الصادقة في نفس الأمر لكننا نعلم ان قولنا  
 السواد ليس بموجود ليس مناقضاً لها وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض لو كان الوجود  
 جزءاً لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير  
 مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلياً في الكل لا يلزم من ذلك كونه  
 خارجاً عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الأخيرة بالفرق بين انصاف  
 شيء بشئ وحمله عليه مواطاة وبين الانصاف والحمل اشتقاقاً اما عن الأول فبان  
 يقول الأمكان هو ان لا يقتضي المهيئة الانصاف بالوجود اشتقاقاً ولا الانصاف بالعدم  
 كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهيئة الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود  
 نفس المهيئة لم يتصور هناك نسبة فضلاً عن التساوي ممنوع فان النسبة بين  
 شيء ونفسه اشتقاقاً مما يتصور بل قد نصير مجازاً للعقل ويتنازعون فيها نفيًا وإثباتاً  
 فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً معركه للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى  
 ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود  
 بل من المعقولات الثانية وايضاً قوله نسبة الشيء الى نفسه ليس كنسبة الى سلبه  
 وانتقاعه وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبة الى سلب ذلك الجزء كلاماً  
 في النسبة الاشتقاقية اذ هي في الحقيقة نسبة الشيء الى ما يغايره متأنية ان هذا  
 فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبة الى الوجود سداً اما توقفه على المقد

واما عن الثاني فبان يمنع قوله لو كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد  
 او الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في  
 مثل هذا الحمل مقيد واما عن الثالث فبان يمنع قوله ان السواد ليس بموجود بمنزلة  
 قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس  
 بسواد او الوجود ليس بذئ وجود وليس هذا تناقضاً واعلم ان دعوى خروجه  
 والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ان لا يتسلسل عنه او بالنسبة  
 الى الأذهان القاصرة وللانواع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود  
 المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب غير خاص  
 للوجود المطلق قائم بنفسه بمبدأ الجميع المتكلمون يقولون ان في الممكنات  
 مهيئة ووجوداً مطلقاً وحصة من الكون زايد عليها كذلك في الواجب لعينه  
 واما الأشاعرة فلعلهم ارادوا بقوله وجود كل شيء عين مهيئة وليس زائداً عليها انه  
 لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس شيء هو المهيئة وآخر هو الوجود قائم به قياماً خارجياً  
 كما يدل عليه تصحيح ادلتهم في النزاع معهم في ذلك وقيامه بالمهيئة من حيث هي هذا  
 جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائداً على المهيئة لكان صفة قائمة بها  
 فاما ان يقوم بالمهيئة الموجودة او بالمهيئة المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محالان  
 اما الأول فلا مستلزما ان يكون المهيئة موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم  
 اجتماع النقيضين اذ يكون المهيئة موجودة ومعدومة معا وتقرير الجواب انه  
 يقوم بالمهيئة من حيث هي لا بالمهيئة المعدومة ليلزم اجتماع النقيضين ولا  
 بالمهيئة الموجودة ليلزم وجود المهيئة قبل وجودها فان قيل ان اريد بالمهيئة من حيث  
 هي ما لا يكون الوجود او لعدم نفسها ولا جزءاً منها على ما قيل فغير مفيد لأن العرف



كاف في لزوم المحالات المذكورة وان اريد ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً لا بالعروض  
 ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان يكون معروضه للوجود  
 غير معروضه له معاً قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفك عن  
 احدهما فان قيل عدم الانفكال عن احدهما كاف في لزوم المحالات لأن قيام الوجود  
 بالمهية اما ان يقارن عدمها بالتناقض او وجودها بالتوقف على نفسه او التسلسل  
 قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان يكون المهية موجودة  
 قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المعروض هو المهية لا بشرط الوجود فاما  
 اذا كان المعروض هو المهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود  
 المهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود  
 بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائماً  
 بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في تصور لا يحسب  
 الخارج لأن ثبوت شيء آخر في الخارج بمعنى الاتصاف الأخر به وان لم ينقبض وجود ذلك  
 الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالأمور العدمية لكنه  
 يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهية فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا يتصور  
 اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجودياً او عدمياً بل يثبتون الشيء للشيء فرع ثبوت  
 له ان ذهناً فذهناً وان خارجاً في ارجاء قبل ما كان قيام الوجود بالمهية وقبولها  
 اياه من حيث هي وهذه الحقيقة انما يثبت لها في العقل فاللازم ح زيادته على المهية  
 حيث هي لا في الوجود العيني اقول وفيه نظر لأن المهية من حيث هي موجودة في الخارج  
 فيجوز ان يثبت لها في الخارج امر ولا يقدح في ذلك كون هذه الحقيقة انما يثبت لها  
 في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع

ذلك كون الجزئية انما يثبت لها في العقل وايضاً منقوض بقيام الأعراض بحالها الآن هذا  
 الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهناً لا خارجياً وليس كذلك فان البياض  
 مثلاً ليس قائماً بالجسم الأبيض ولا بالجسم الأسود بل قيامه بالجسم من حيث هو وهو  
 هذه الحقيقة انما يثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلاً  
 لها وجود به يظهر منها احكامها يصدر عنها واثارها من الأضائة والأحراق وغيرها  
 وهذا الوجود يسمى وجوداً خارجياً وعينياً واصيلاً وهذا الانزع فيه انما النزاع في  
 ان النار مثلاً هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام  
 سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً  
 ذهنياً فطلبنا وغير اصيل اذا تم هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والابطلت الحقيقة  
 اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلي  
 الواقع عنواناً سواء كان موجوداً فيه اصلاً وذلك لأنه لو لم يكن الوجود الذهني ليحضر  
 الوجود في الخارج فالاحكام الإيجابية الصادقة في القضايا الحقيقة على ما ليس بوجود  
 في الخارج باطله ضرورة ان صدق الأجباب المحملي بثبوت المحمول للموضوع واذ لم يكن شيء  
 ثبت لم يتصور ثبوت المحمول له لأن ثبوت شيء آخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه  
 فيكون القضايا الحقيقة باطلة لأن القضية الحقيقة بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند  
 المحققين ويرد عليه ان اللازم ما ذكر بطلان الحقيقة التي لا وجود لموضوعها لا بطلان  
 كل الحقيقات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاهم فيجب ان يخص الدعوى  
 بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حق يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الموجبة  
 الكلية الحقيقة فان الحكم في الحقيقة الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الأمر سواء  
 كان ذلك الفرد موجوداً في الخارج او لا فانك اذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية

في تقسيم الوجود الى الذهني والخارجي



لقائمتين كان الحكم متناو لا لجميع ما يصدق عليه في نفس الأمر انه مثلث لا مقصود  
على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الأزمنة بل يتناولها ويتناول ماعداها مما  
لم يوجد في شيء من الأزمنة من الأفراد التي يصدق عليها المثلث في انفسها  
لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج بط ما بيناه انفا فالقضايا الكلية الحقيقية  
الموجبة باطله او نقول معنى قوله لبطلت الحقيقة ان من القضايا الحقيقية ما  
يعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا كل اجتماع  
النقيضين مستلزم لكل منها ومغاير لأجتماع الضدين موجبة حقيقة صادقة  
ولولا ان يكون لأجتماع النقيضين افراد متعددة موجودة في الذهن لم يصدق هذا  
الحكم الأيجابي في هذه القضية الحقيقة واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما  
استدلوا به في المشهور وهو ان الحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما  
صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة اذ ليس في الخارج فهو في الذهن  
واراد الثبوتية ما ليس بالسلب اذ لا في مفهومه احتراز بذل عن الموجبة السالبة  
المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كذا وما وسيرد  
عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني  
بانا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتمينه من تعلق  
بين العالم والمعلوم سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن  
اضافه مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل  
والعدم الصريح في محال بالضرورة ولا بد للمعقول من ثبوت في الجملة وليس في الخارج ففي  
الذهن والموجود في الذهن انما هي الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن  
استدلال المنكرين بانه لو كان للأشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا

باردا عند حصول الحرارة والبرودة وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة و  
الأعرجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المضادة المتغية عنهما لأن وجود هذه  
الأشياء في محالها يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمتها  
في ذهن لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الأشياء في المحل يوجب اتصاف  
المحل بها واما حصولها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه  
الأشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والأشباح لا يساوي  
ماله الصور والأشباح في اللوازم بل يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الى  
من الحرارة في الذهن اما ان يكون مهيئة للحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن  
بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في المهيئة للحرارة والبرودة فلا يصح ان للأشياء وجودين  
خارجيا وذهنيا لا يقال لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت  
مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما يمسكوا به ان تم دل على وجود الأشياء انفسها في الذهن  
لأن الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة فيه وعلى  
الأول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما حصل فيه مهيئة  
للحرارة والبرودة واجيب بان الموجود في الذهن الحرارة والبرودة وكذا مهيئة للجبل و  
السماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة  
بوجود العين وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة  
فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة  
للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها  
في لوازم المهيئة من حيث هي وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارج لأن منشأه الوجود  
الخارجي فعين الحرارة تمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة ويمتنع حصول



الجبل في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك اقول وفيه بحث لأن هذا الجواب مخصوص بما اذا  
 ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما و  
 لا يقلع مادة الشبهة فانه لو ثبت بلوانم الميئات كالزوجية والفردية مثلاً او  
 بالصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان نقول لو حصلت الزوجية والفردية  
 في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجاً وفرداً اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه  
 الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن متمنعاً  
 اذ لا معنى للمتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن يقتضي عنه بهذا الجواب لا يتيسر ان  
 يقال كون محل الزوجية موصوفاً بهما من احكامها المتعلقة بوجودها العيني فكذلك تضا  
 مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينياً لامثالها من لوازم الميئات  
 وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفاً بهما من  
 احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب للحاسم مادة  
 الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا  
 يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به  
 وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب للاتصاف  
 شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الأشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجة  
 والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف  
 الذهن بها وانما كانت يوجب الاتصاف بالذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك  
 وبهذا التحقيق ينفع اشكال يرد على القائمين بوجود الأشياء في انفسها لا صورها  
 واشبايحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلاً اذا وجد في الذهن فانا نعلم تعيناً  
 ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل جوهر اعني مفهوم الحيوان

المراد بالجوهر مميته اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج  
 وهو علم جزئي وعرض فعلي طريقه القائمين بالشئ والمثال الموجود في الذهن هو  
 مفهوم الحيوان الذي يشبهه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه النظر  
 قيام بشئ ومثاله في الذهن وهو كل جوهر والموجود في الخارج هو هذا الشئ القائم  
 بالذهن الشئ الموجود في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض في الكيفيات النفسانية  
 وعلم فلا اشكال واما على طريقه القائمين بوجود الأشياء انفسها في الذهن فيشكل  
 ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس  
 هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به و  
 معلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن  
 كيفية نفسانية هو العلم هذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائماً بنفسه شخصية متشخصاً  
 متشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان  
 الحاصل في الذهن وهو كل جوهر وليس الوجود معنى يحصل به المميته في الخارج بل الحصول  
 ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالمميته يقتضي حصول المميته في الأعيان وهذا  
 المذهب يخيف يشهد صريح العقل بطلانه فان وجود المميته عبارة عن حصولها  
 في الأعيان لا عما يه يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة المميته  
 في الوجود على طريقه الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة  
 في الكيفيات لكن حركة شيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل النوع تلك الحال او افرادها  
 على هذا المتحرك حيث يكون له في كل آن نفرض من زمان حركته حاله لا يكون تلك  
 الحال قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في اللايق لا بد له في كل آن من ان لا يوجد  
 ذلك الآن قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيف لا يوجد

في تحقيق ان لا حركة للمميته في الوجود



قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكمال والوضع ولا يشك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا لعينه من مبداء حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الأحوال على شئ واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فيجب ان يكون متقومادون تلك الأحوال التي يتحرك فيها فلا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول وفيه بحث لأن المهمة لا يتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين في يجوز ان يتوارد عليها وجود متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن المهمة وجود في ان تحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشده من الأول ولا يزيد لا بد لأبطاله من دليل وهو اى الوجود خير محض هذه الدعوى ما يحويها بحجة بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام فانا اذا قلنا كل ما يقال له خير وجودنا ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرًا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان عضوا مقتول كان قابلا للقطع ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة بل من حيث انه ازال الحيوية عن ذلك الشخص وهو قيد عدمه وباقي القيود الوجودية به خيرات الى غير ذلك من الأمثلة والتجاء الى انها ضرورية وان ما ذكره من الأمثلة لا يوضح ما ربما اشتبه على الأذهان والظاهر انها اقيائية وان تلك الأمثلة يوقع بها ظنا على انه قد تنوع في تلك الأمثلة وقيل انهم يقولون مبادئ الفصول الحقيقية قد يكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فجعل هذه اللوازم مبادئ فصول الأنواع الموجودة وكذا يقولون علم المانع ليس جزء العلة الموجود بل هو كما شفع عن امر وجودى هو جزء لعله ذلك

الموجود في يجوز ان يقال ما هو شرطه في هذه الأمور حتى الوجود وتلك الأعلام لوازم ظاهرة فيكون شرطا بالعرض لا بالذات لا بد لنفي هذه الاحتمال من دليل ولا ضده ولا مثله فيحقق مخالفته للمعقولات قد حصر المتعلمون النسبة بين الشئين في الأقسام الثلاثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجود الأول ان الضد موجود معاقب لموجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول هذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثالان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكن نتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا بضدين ولا تماثلين فلا يكون التفرع في عبارة المتن صحيحة والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموجود لأن محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم مغنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحين والوجود ليس موجودا والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان بشئ واحد واستدل على نفي التماثل بان المثال يقال للذات يشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف بالعدم والمنع ظو لا ينافيها اى الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شئ منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لأمر واحد ويساوقا السببية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر متقضي عقله لفظ المساوقة مستعمل عندهم فمنازع الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق

فان الوجود يساوق الشئية



فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والسببية بل بما يدعى نفيه  
اذ يقال وجود المية من الفاعل ولا يقال شئها من الفاعل ويقال هي واجبة الشئية  
وممكنه الشئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شئ وثابت على ان المية  
فيجوز ثبوتها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لساير المتكلمين والحكام مع اتفاقهم  
على معنى المتنوع ويخصه المعتزلة باسم النفي ليس شئ فهم يجعلون الثبوت مقابلا  
لنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلمهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء به في  
اثبات الوجود الذهني هو ان الحكم ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بوجود في الخارج  
ومعنى الايجاب الحكم ثبوت امر الآخر وثبوت شئ بشئ فرع ثبوت المثبت له فلم تثبت له  
ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الميات على وجهين احدهما ثبوتها  
في حد ذاتها بحيث لا ترتب عليها اثارها المطلق به منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه  
من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث ترتب عليها اثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون  
الحكام في ان ثبوت الميات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج  
ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت  
وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركه يسمونه  
بالوجود الذهني اقول واعلم ان مدار ما استد لوابه على مقدمتين احديهما ان معنى  
الايجاب هو الحكم ثبوت امر الامر وثانيهما ان ثبوت شئ بشئ فرع ثبوت المثبت له  
وهاتان المقدمتان لو تمنا لدلتا على ان للمعدومات بل للمتنوعات ثبوتا وتحققا  
في الخارج لافي القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء  
اثبات الوجود الذهني وذلك لاننا نعلم قطعانا اجتماع النقيضين محال وشريك الباري  
متنوع ولولم يوجد ذهن ذاهن ولا قوة مدركه فيحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما

ثبوت

ثبوت الاستحالة الاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركه  
ويحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت المتنوع في الخارج ايضا فان من الاحكام ما هو  
صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقتها للنسبة الخارجية ومعنى النسبة  
الحكمة بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان  
يكون الاستحالة ثابتة للاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق  
هناك نسبتان الحكمة والخارجية ويتصور بينهما مطابقة ويحكم المقدمة الثانية  
على ما يلزم من اجتماع النقيضين ثبوت شريك الباري في الخارج وما قيل من  
ان صحة الحكم مطابقة لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات  
والعدومات باسرها مرسومة فيه باطل قطعاً لأن كل واحد من العقلاء يعرف ان  
قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا  
عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه مع انه ينكر ثبوته على ما هو لدى  
المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصدق حكم حتى لا يعلم ان ما في  
العقل الفعال على وجه من السلب والايجاب ومن له بذلك الالهم الا ان يقال  
ما في العقل الفعال موافق لما اقتضية البديهة او البرهان وبذلك يعلم وقال بعض  
الحققيين ان العقل بعد ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا موجودا  
او للعدومات تجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية نقيضها ضرورة او البرهان  
فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول  
من غير خصوصية المدرس هي المراد بالواقع وما في نفس الامر والخارج ايضا فصحة  
هذه النسبة يكون بمعنى انها واقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد  
وعمر او غيرهما بين دينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة



اي على وفقها في السلب والاحباب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للفرديات مطلقا  
 ولا الحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابق مع انهم يقولون في تقسيم الكلام  
 الى الخبر والانشاء ان كان النسبة خارج يطابقه او لا يطابقه فخير والافان شاء  
 بل يقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتها بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك  
 انا نقول لا يمكن ان تثبت امر لا امر لانه لو ثبت مثلا ليس تثبت ثبوته والآن نقى  
 وبأنقائه ينتفى عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت ثبوت  
 الثاني لثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيحقق هناك ثبوت ثالث وينقل الكلام  
 اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل  
 في الأمور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من الثبوتات انه  
 ثابت في نفس الامر ولولم يكن فرض فارض واعتبار معتبر بل لولم يكن قوة مدرك في  
 العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة  
 فيحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وينقل الكلام الى  
 الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا يلزم التسلسل في الأمور المتحققة في خارج  
 القوة المدركة وذلك تسلسل يبرهان التطبيق الذي هو عمدة في اثبات الصانع  
 لا يقل برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثانيات فلا  
 يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت  
 لا يؤثر في اجزاء البرهان لانه يدل على ان الأمور الكائنة في الأعيان لا يمكن ذهاب  
 سلسلتها الى غير النهاية سواء يسمى الكون في الأعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا  
 بالتشبيه قيل من ان ثبوت امر لا امر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذ كان ثبوتا  
 خارجيا اعني ثبوت الأعراض مجالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل

ان معنى الاحباب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان  
 يكون هناك ثبوت امر لا امر وتحقيقه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار  
 الوجود الذهني وكيف يتحقق التشبيه بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة  
 وانتفاء الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة وبارها اما في نفس الذات وهي اذلية و  
 والأزلية ينافي المقدورته او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان  
 الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان  
 متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان  
 انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا  
 يقتضي عدم تأثيرها بان يجعل المية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة  
 في اتصاف المية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لانا جعل الاتصاف بها  
 به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصلغ اذا صبح ثوبا فانه يجعله متصفا مثلا  
 بالصلغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد  
 سبق انه ليس بين المية والموجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض و  
 الجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل المية متصفة بالوجود في الخارج  
 قلنا تأثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وحدها موصوفه بالوجود  
 الخارجى وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث  
 قالوا تأثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام بأسرها  
 بط اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني  
 فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف  
 اما ولا فلانه على هذا التقدير بلغوا ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان



المعلوم ثابت لم يكن تأثيره وتأثيره ما ثانياً فلا يثبت انما يقوم حجة منسقية للحال ومن القيا  
 بثبوت المعلوم من لا يشبهه وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات  
 متناهية عندهم ولا تعقل من الوجود امر زائد على الكون في الأعيان ويلزم من هاتين  
 المقدمتين ان لا يتحقق الشيء بدون الوجود اى لا يكون المعلوم ثابتاً اذا لو كان ثابتاً  
 لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل مية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص  
 كايتم في الأعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الأعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة  
 الثانية وذلك بطحكم المقدمة الأولى وظاهرهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم  
 ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركاً أقول ويمكن دفع الاستدراك بان  
 يجعل قوله وانحصار الموجود دليل برأسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان  
 التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضاً اذ لا فرق في اجراء  
 ذلك البرهان بين الوجود والنبوت على ما مر فيلزم ان يكون المسيات الثابتة في العلم  
 ايضاً متناهية مع انه لو كان المعلوم ثابتاً لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل مية  
 نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان  
 برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعلوم ثابتاً لزم ان يكون الثابتات  
 غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل  
 على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضاً قلنا على اى المص لا يدل برهان التطبيق  
 على تناهي الموجودات على اى وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معاً وانما ذلك على  
 رأى المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصود الزامهم بانهم قالوا بثنائى الموجودات ولا مستند  
 سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضاً لكن  
 المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتدال

اقول

أبانه لما كان هذه دعوى ضرورية معاملة الزامياً فصله عما قبله بتغيير الأسلوب ولما  
 استدلل الخالف بوجهين الأول ان المعلوم متميز لأن بعضه معلوم دون بعض  
 كذا بعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعلومات لما يربح بعضها بالآ تصاف  
 بتلك الصفات عن البعض الآخر وكل متميز ثابت لأن كل متميز له هو به مشير اليه  
 العقل وذلك لا يتصور الا بنفسه وثبوت في نفسه اذ النفي الصرف لا يعين له في نفسه  
 والأشارة اليه عقلاً اجاب المص بالنقص وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عين الزم محالاً  
 لثبوت المنفى وثبوت المركبات الخالية من المعلومات الممكنة وثبوت الوجود  
 التركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منهما مع انه مع بالضرورة والتفقا والجواب  
 بالحال ان يقال ان اريد بتميز المعلومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما  
 ذكره في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد بها تميزها في الدهن او ما هو اعلم منه  
 فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعلوم للممكن متصف بالامكان وانه صفة هوته  
 لما سيأتى في هذا الفصل مكان المتصف به ثابتاً لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة  
 الشبوتية محال فاجاب المص اولاً بالمتع فقال والامكان ليس بثبوت بل هو امر اعتبارى لما  
 سيأتى في هذا الفصل ايضاً وثانياً بالنقص وقال يعرض الامكان لما وافقونا بانتقائه  
 كالمركبات الخالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضياً لثبوت الموصوف لزم  
 ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقاً وهو يرد في الثبوت والعدم والنفي  
 اذ لا واسطة بين الثابت والمنفى ضرورة واتفاقاً فلا واسطة بين الوجود والمعدم  
 واشتبهت امام الحرمين اولاً والقاضي ابو بكر منا وابوها شتم واتباعه وسموها بالحال  
 وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجه الأول  
 ان الوجود ليس بموجود ولا لكان له وجود زائد على مية لما مر في بحث زيادة الوجود



مبحث الحال



وينقل الكلام اليه حتى يتم ولا معدوم والا تصف بنقيضه واجاب المصنف عن هذه الوجهة  
وقال الوجود لا يرد عليه القسمة الى الوجود والمعدوم لاسيما انقسام الشيء الى  
الموصوف به وبما فيه واعتراض عليه بان اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى وجوب  
بان حاصل حججهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود او معدوم  
او لا موجود ولا معدوم والأولان باطلان معين الثالث وهو المظهر ومحصول الجواب  
ان هذا التردد في هذه المفصلة ذات الأجزاء الثلاثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا  
وذلك لأن تلك الأجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها  
مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الأول فلأن قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت شيء  
لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لأن الثبوت نسبة لا يعقل الا بين متغايرين اذا لا تغاير  
بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك نسبة هناك قطعاً واما الجزء الثاني فلأن قوله  
الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع  
بين الفريقين لفظياً وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لأن ثبوت نفسه  
اذا لم يكن متصور الامتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الأيجاب  
وكيف لا والسلب دفع النسبة الإيجابية المتصورة بين بين فحيث لا يتصور نسبة  
لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعاً للنقيضين انما ارتفاع النقيضين  
ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلأن  
قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات  
سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور  
اثبات سلبه له ولا سلب سلبه فضلاً ان يتصور اثبات سلب الوجود فظهر ان  
المفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور

10  
صدقها أو يصح الاستدلال بها الى هذا الكلامه اقول وفيه نظر لاننا لانم ان قولنا الوجود موجود  
يتضمن اثبات الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود  
بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود ومغاير المفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الأيجاب  
والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم  
ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود  
وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم  
والعدم ظاهر لا يستتر فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم  
لكن لانم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات  
العدم الوجود فان قولنا الوجود معدوم لولم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون  
في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي لا وجود يكون قولنا  
الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وقضية موجبة معدولة المحمول مضمونها  
اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء  
نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول  
قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظياً قلنا  
تفسير العدم بسلب الوجود معنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر  
وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا لوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود  
لوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لاننا نقول يدل على اثبات  
سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك  
لواخذت سالبة المحمول لاناخذها معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا  
الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتبسلسلنا ذلك لكن لانم ان النسبة لا يكون الا



بين متغيرين فان المفومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق  
مثلا مفهوم الكل يصدق على نفسه وكذا مفهوم المية ومفهوم المفوم الى غير ذلك من  
المفومات يصدق على انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة الكل على المية  
ممية والمفوم مفوم ومفوم الجزئي والتخص والامفوم الى غير ذلك من المفومات  
لا يصدق على انفسها فيصدق السالبة القائلة الجزئي ليس بجزئي والتخص ليس  
بتخص والامفوم ليس بلامفوم نعم النسبة يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه  
واما انهما متغيران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا  
والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك انصف الشيء بقيقضه قلنا انما يمتنع اتصاف  
الشيء بقيقضه به وهو بان يقال مثلا الوجود معدوم الوجود معدوم واما اتصافه بقيقضه  
اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد بقيقضه كالسواد  
القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد  
في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكل الذي هو ذاتي لجزئياته هو  
المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الاشخاص ولا  
معدوم ولا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج كزيد مثلا لا متناع  
تقوم الوجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكل ثابت ذهنا يعني الكل جزء  
ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا  
خارجيا له حتى يلزم تحققة الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي  
هي جنسه المشترك بينه وبين سائر من الألوان وفصل يمتاز به عن سائر  
الألوان فالجزء ان وجد فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر ولا امتنع بينهما  
حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزئية

قائمة بها وذلك كان في التيام الحقيقة الواحدة منها لأن الثابت ان الحقيقة  
الواحدة وحده حقيقة بحسب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك  
كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى اقسام احدهما بالآخر لانا ينقل  
الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا  
فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الوجود  
بالمعدوم ونقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف  
قيام احدهما بالآخر وان عدم احدهما لم تقوم الوجود بالمعدوم فهما لا موجودان  
ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونا حالين واجاب المص بان  
يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه  
وهو انهما جزءان ذهنيان للسواد لا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض  
بالعرض وتوقصوا بالحال انفسها فان الأحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة  
في الحالة متخالفه بالخصوصيات التي يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال  
امر مشترك وامر مختص وهما ليسا موجودين ولا معدومين ووصفان قائمان  
بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخر بان احدهما الامر المشترك والاخرى  
الامر المختص ثم ينقل الكلام الى ذلك الامر المختص بان يقال هو يشارك سائر الأحوال  
في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشيء ففيه ايضا امران مشترك ومختص وهذا  
المختص ايضا امران وهكذا في سائر الأحوال قول ويمكن الجواب عن هذا النقض اما  
اولا بان يختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والآخر المختص موجود  
فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا تقوم بالمعدوم ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم  
الحال لأنه مشترك بين نفسه والأحوال الخاصة فلا يكون المفوم الحال حال



زائد على نفسه حتى يشبه واما ثانياً فبان نقول بحضرتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية  
 مشتركة في بعض اعيانها ويختلف في البعض الآخر فمابه الاشتراك ومابه الاختلاف  
 ان وجدنا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما  
 لا موجودان ولا معدومان تقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهما  
 قيدان لا بد منهما في تمام الحجة وجود تلك الحقايق به وكون مابه الاشتراك ومابه  
 الاختلاف ذاتيين اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الأمرين المشترك  
 والمختص معدوما يقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الأول مستفاد هناك اذ الاحوال  
 ليست بموجودة والقيد الثاني في محل النع اذ لهم ان يقولوا لان مفهوم الحال ذاتي  
 للأحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الأحوال متميزة بانفسها ومشتراك في امر عرضي هو  
 مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزم منها فان قيل انتفاء القيد الأول هناك لا يضرنا  
 اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الأمرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم  
 الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا  
 مح قلنا لهم ان يلزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم  
 فله خط من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد  
 الوجود ولذلك يجوز ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لم يجوزوا يقوم الحال  
 بالمعدوم ولقائل ان الأحوال التي ابتم للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها  
 بالمعدوم والا لزم يقوم تلك الحقايق بالمعدوم فيمكننا انما الدليل في تلك الأحوال مع  
 انتفاء القيد الأول منها وذلك في النقض فالعذر العدم قبول التماثل والاختلاف  
 والزام التساميط اعند مبسوط الحال هذا النقض بوجهين الأول ان الأحوال عندنا لا  
 توصف بالتماثل والاختلاف لأن المتلين هو المتخالفون عندنا من اقسام الموجودين

واذا لم يجوز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لأن هذا وصف  
 لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجوز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها  
 متباينة بالخصوصيات لأن هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات  
 والثاني اننا نلزم التساميط في الأحوال والبرهان انما قام على امتناع التساميط في الموجودات  
 لا في الأحوال التي ليست بموجودة فقال المص هذا ان العذر ان باطلان اما  
 الأول فلان علم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او  
 حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يمايزان في مفهوم غاية  
 الأمر انكم سميت هذا الاشتراك اذ كان بين الموجودين وفي تمام المهية بالتماثل  
 وهذا لتمييز اذ كان بين موجودين بالاختلاف والتماثل على اصطلاحكم اخص  
 من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال  
 الأحوال مشتركة في الحالية لأن هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال  
 انها متباينة بالخصوصيات لهما لأن هذا وصف لها بالاختلاف لأنه لا يلزم  
 من الوصف بالأعم الوصف بالأخص واما الثاني فلانا نقول غير مرة برهان  
 التطبيق يدل على امتناع ترتيب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء  
 كانت موجودة او معدومة فبطل ما فرغوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت  
 وعلى القول بثبوت الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا  
 على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق والثاني  
 من كل نوع من الذوات المعدومة غير متناهية ومن انتفاء تأثير المؤثر  
 فانهم متفقون على انه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لأنها ثابتة في العدم  
 من غير سبب وانما التاثير في اخرجها من العدم الى الوجود اقول وعلى هذا

في انتفاء القول بالمعدوم



ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا  
والجوهر جوهرًا والسواد سوادًا والبياض بياضًا الى غير ذلك من المميزات الممكنة  
اذ لا معنى لجعل هذا الكلام هذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء  
بثابتها حيث انفقوا على ان الذات متساوية كلها في كونها ذاتا وانما يختلف  
بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما  
يلتجى كالحلول في محل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في  
حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذات المعدومة عارية  
عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب  
لجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس وذهب ابو يعقوب السجستاني  
الى انصافها في حال العدم بصفات الأجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما  
على فرس معدوم وعلى رأسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التخيير  
بالجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسن الخياط وابو القاسم البلخي  
القاضي عبد الجبار ان التخيير مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب  
السجستاني وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليسا بغيرين ثم  
اختلف هؤلاء الثلاثة فزعم ابن عباس ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما  
من الصفات على ما من مذهبهم وزعم السجستاني وابو عبد الله انه يوصف حال العدم  
بالتخيير كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال السجستاني ان الجوهر حال عديمه حاصل في الخي  
وقال البصري بشرط الحصول في الخي الوجود فهو حال العدم موصوف بالتخيير لا بالحصول في  
الخي ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم لكونه معدوما ذهب كلهم الى ان العلة  
ليس له لكونه معدوما صفة الا باعبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم

11  
في مكان وصفه بالحسية ذهب كلهم الا بالحيين الى ان الذات المعدومة لا يوصف  
بكونها اجساما وجوده الخياط والظاهر ان ابو يعقوب السجستاني ايضا حيث التزم  
رجلا على فرس وعلى رأسه قلنسوة وبيده سيف قابل يكون هذه الأشياء اجساما  
في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالعلم  
والقدرة والحياة فان بعضهم لما جوز اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية  
لم يلزم عنده من اتصافه تعالى بالعامة والقادرية وغيرها كونه موجودا  
قال الامام الرازي هذه جماله الاستلزامها جواز ان يكون محال للحركات والألوان  
امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بالليل وهو سغيطة ولقائل ان يقول من  
قال منهم بانصاف المفهوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل  
نقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا نقول كما ان  
رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يتحرك  
بحركات معدومة وعلى رأسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم القول  
بكون حال الحركات المعدومة والوان المعدوم امورا معدومة ولا سفيطة في  
ذلك انما هي في القول يكون محال للحركات والألوان الموجود في الخارج امورا معدومة  
فان المتبئين للوجود الذهني يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان  
لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الأحكام ولا يصدر عنه الآثار المطلوبة  
ولا يلزمهم سفسط فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون الاتصاف على  
هذا الوجه لا يكون الا في قوة ادراكية هو لا يقول بذلك كما مر مشروحا وعلى القول  
بالحال من قسمة الحال الى العلل بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يجعل  
المتحركة بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعمل القادرية بالقدرة وغيرها اي غير



المعلول وهو ما يكون ثابتاً للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية  
 للأعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائداً على المية فان هذه الأحوال  
 ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وأبوها شمولها لتعليل الحال بالحال وقد  
 نقل عنه ان الأحوال المطلقة لا يكون إلا للحقيقة وما يتبعها فان غيرها من الصور  
 لا يوجب لمحالها أحوالاً ومن تعليل الاختلاف باختلاف الذات بها أي بالأحوال  
 فانهم ذهبوا إلى ان الذات كلها متساوية في نفسها وانما يتما بعضها عن بالأحوال  
 القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة تذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيره  
 لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض  
 عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الإطلاق غير مقيد بشئ اصلاً لا معيناً ولا بينهما اذ يجوز  
 ان يلاحظه العقل مجرد اعماده بالكلية ويقابله عدم مثله أي غير مضاف إلى شئ  
 اصلاً بل المحفوظ من حيث هو هو مع قطع النظر عن كل ما يغيره وما يقال ان الوجود لا  
 يتصور إلا منسوباً إلى معرض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل إلا مضافاً  
 إلى شئ ما فمجرد دعوى بل دليل بل البديهة يشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب  
 الوجود المطلق بطرماً او لا فبانه سلب مضاف إلى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقاً  
 وأما ثانياً فلا نأخذ بتصوير مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم  
 العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان أي الوجود المطلق والعدم في  
 محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلها فاذا قلنا كل معدوم  
 مطلقاً يتمتع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفاً بالعدم  
 المطلق لكونه عنواناً وبالوجود المطلق لأنه متصور موجود في الذهن لكن  
 الاجتماع لا يقدح في تقابلها اذ المعبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد

نفس الأمر وهي هنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في  
 نفس الأمر لكن اتصافه بالعدم ليس الحسن نفس الأمر بل بحسب فرض العقل وهذا  
 الحسن اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل  
 العقل قد يعرض ذاتاً موصوفة بالوجود والعدم وذلك من الاجتماع المستحيل  
 للمتقابلين وإلى هذا المعنى أشار بقوله وقد يعقلان أي يعقل الوجود والعدم معاً  
 أي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت مهية ما موجودة في الذهن ومعدومة  
 في الخارج فانها يتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الأمر لكونها متصفة بالوجود  
 الذهني بحسب نفس الأمر ومتصفة بالعدم المطلق بحسب نفس الأمر لاتصافها  
 بالعدم الخارج بحسب نفس الأمر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم  
 المطلق بحسب نفس الأمر في محل واحد اعني تلك المية وكذلك اذا كانت موجودة  
 في الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه هو ان  
 لاتصاف إلى شئ بان يقال وجود هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد  
 بالوجود المطلق ان يكون موجوداً بأي وجودين كان ذهني او خارجي اذ لا يقال  
 بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابل العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابل  
 العدم في الذهن والوجود بما معني الأعم اعني التحقق ذهناً او خارجاً يقابل العدم بمعنى  
 ان لا يتحقق لاذهنًا ولا خارجاً هذا وقيل في شرح هذا المقام قد يجتمع الوجود المطلق  
 والعدم المطلق وذلك لأن العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق  
 تقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين  
 مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معرضه فباعتبار  
 انه سلب له لا يجتمع معه بل تقابله وباعتبار انه معرض له لا يقابله بل يجتمع

ليس



معه وقوله يعقلان معاً أي الوجود المطلق والعدم المطلق لما يتوهم من أن العدم  
 المطلق لا يمكن أن يتصور إذا لا يتميز له في نفسه أصلاً وتقريره أنه كما يمكن أن يتصور  
 الوجود المطلق يمكن أن يتصور رفعه قطعاً وهو العدم المضاف إلى الوجود المطلق  
 وذلك لا ينافي كونه عدماً مطلقاً وفيه نظر إما أولاً لأن اجتماع المتقابلين  
 بعرض أحدهما للأخر ليس مستحيلاً حتى يحتاج الاعتذار بتغاير الجهة إنما المستحيل  
 اجتماعهما بعرضهما للحل واحد وإما ثانياً فلأنه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان  
 يكون موجوداً معدوماً معاً يمكن أجزاء هذه المعذر فيه فإنا نقول العدم من  
 حيث أنه سلب الوجود مقابل له ومن حيث أن الوجود عارض لمحله مجتمع معه  
 كل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فإن اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه  
 عارضاً لمحله فباعتباره أنه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتباره أنه عارض لمحل  
 لا يقابله بل يجتمع معه وإما ثانياً فلأنه لو كان معنى قوله يعقلان معاً ما ذكره لكان  
 لفظ معاً لغواً محضاً وقد يؤخذ مقيداً أي منسوباً إلى امر ما فيقابله عدم مثله أي منسوب  
 إلى ذلك ويفتقر إلى الموضوع كافتقار ملكته لأخفاء في أن التقابل بين الوجود المطلق  
 والعدم المطلق تقابل لسلب والإيجاب وإما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد  
 فالظاهر أنه تقابل العدم والملكة أن المتقابلين بالسلب والإيجاب أن اعتباريهما  
 إلى قابل للأمر الوجودي يصيرانها بعينهما عدماً وملكاً ولا شك أن جميع الماهيات  
 للوجود إذا المراد ماهو أعم من الخارج وإن العقل إذا نسب الوجود فإما ينسبه إلى  
 صيغة يقبله كهيئة الممكن إلى صيغة الممتنع فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقليل  
 أي الموضوع في العدم والملكة مطلقاً شخصياً فإن اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلاً  
 للأمر الوجودي في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ

لا يمكن أن يكون الوجود المطلق

نوعياً وجنسياً أي حين ما يؤخذ نوعياً وجنسياً وكذا ما يؤخذ شخصياً لكن لا يعتبر  
 قابليته في تلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيتان والوجود لا جنس له بل  
 هو بسيطة ليس له جزء أصلاً فكيف يكون له جنس فلا فصل له أما البساطة وإما  
 لأن ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتي أما بساطته فلأنه لو كان له جزء لكان  
 عرض الوجود له لما قد سبق من أن الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجمعها  
 لكن عرض امر لجزئه مع الاستلزامه أن يكون الشيء عارضاً لنفسه أو لا يكون  
 العارض بتمامه عارضاً والجواب أن من المفومات ما يعرض بانفسها كالكلية و  
 المفومية والمعلومية والعدم لا غير ذلك وهذا قد استدلل على أن الوجود لا جنس  
 له بأنه لا مفهوم أعم منه واعتراض عليه بأن كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم  
 المغير عنه والمفهوم ونظائرها من المفومات الشاملة للموجودات والمعدومات  
 أعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بأن أجزاءه وإن كانت موجودات اعتبار  
 الوجود معه أما بالجزئية وح يلزم يقدم الشيء على نفسه بمرتبتين أو بالعروض  
 فيلزم أن يكون الشيء الذي فرض جزءاً للوجود معروضاً له وإن كانت معدومة  
 فإن اعتبر العدم معه بالجزئية لزم يقوم الشيء وإن اعتبر بالعروض لزم يقوم  
 الشيء بما اتصف برفعه واجيب بأنه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلاً الحيوان  
 بسيط إذا لو كان مركباً فجزؤه إما حيوان أو غيره ويساق الكلام إلخ وإيضاً فإننا  
 نلتزم يقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فإن البدن مركب من أجزاء كل واحد منها  
 متصف بأنه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من أجزاء غير محمولة ويمكن  
 دفع الأخير بأن يقال مراده بالبساطة عدم تركيبه من الأجزاء المحمولة ليقوم دليلاً  
 على أنه لا جنس له ولا فصل إلا أن يجاب بالترام كون الشيء الذي فرض جزءاً



للوجود معروضاته ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات أي الوجود المطلق  
 بتكثر ما صدق هو عليه من الأفراد حسب تكثر الموضوعات أي المراتب المعروضة  
 لها سواء كان تكثر تلك الأفراد بسبب عوارض مشخصة له أو بسبب اختلاف مميزات  
 بسيطة كانت أو مركبة أو بسبب فصولها المتنوعة لما هو جنس لها وما قيل  
 أن الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول أذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فإن  
 الوجود العارض للفرس والآنسان بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب إضافته  
 إلى الآنسان والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحة انما يدل على بساطة  
 الوجود المطلق على بساطة أفراد مجاز أن يكون أفراد مركبات مختلفة للميات  
 بذواتها وبفصولها المتنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم يجوز أن يكون أفراد  
 بساطة مختلفة للميات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وإيضاً  
 فإذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض مجرد الأضافه إلى موضوعاتها  
 وإيضاً فإذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض مجرد الأضافه إلى موضوعاتها  
 كما ذكرهم هذا القائل فالوجودات الخاصة يكون عبارات عن الوجود المطلق ما خذوا  
 مع الأضافات اذ يكون مع كل أضافه وجود آخر فالوجود المطلق اما تمام ماهيتها  
 اذا جعلت الأضافه خارجة او جزءاً لها ان جعلت داخله فلا يصح قول المصنف ويقال  
 أي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها أي على أفراد العارضة للميات فإنه  
 يقال على وجود العلة وجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر وجود العرض  
 بالأولوية وعدمها وعلى وجود القار وجود غير القار بالشدة والضعف وهما  
 الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا أن الوجود لا يقبلهما وإيضاً فإنه في وجود الواجب  
 اقدم وأشد وأزید واذ كان الوجود مقولاً بالتشكيك فليس جزءاً من غيره

(قوله يدل على  
 قوله)

مطلقاً

مطلقاً لا من أفرادها ولا من المراتب المعروضة لها لما سبق من أن الأمر الذي لا  
 يكون متساوياً للحصول بالنسبة إلى ما تحته لا يكون جزءاً منها وقد سبق أيضاً ما فيه  
 من المناقشات والشبهة من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الاعراض المعقول  
 آخرها الإحادية أمر في الخارج وليست متصلة في الوجود أي ليس لها وجود خارجي  
 أصيل ولا كانت لها شئ أخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شئ مطلقاً  
 ثابت أي الشئ المطلق غير مقيد بما يعرضها ليست بناتبة في العقل بل هي تعرض  
 لخصوصيات المراتب في العقل وحاصله أن الشئ لا يعقل غير عارض الأمر بل هي  
 انما يعقل عارضه لخصوصيات المراتب المعقولة كما هو شأن المعقولات الثابتة  
 ولأخفاء في أن هذا مع أنه مخالف للواقع مناف لما سبق من أن الوجود قد يكون  
 على الإطلاق أذ الشئ عبارة عن الوجود أو عما يؤول معناه إليه وإن أريد أن مفهوم  
 الشئ الكلي ليس بوجوده في الخارج اذ ليس في الخارج الأشياء مخصوصة فلا وجه  
 للتفريق والتخصيص بمفهوم الشئ فإن طبائع الكليات مطلقاً ليست بموجودة في  
 الخارج سواء كانت معقولات أو أول أو ثواني وإيضاً لا يلزم الأضراب عنه بقوله  
 بل هي تعرض لخصوصيات وقديمتاين الأعدام ولهذا استدعاه المعلوم إلى عدم العلة  
 لا غير أي لا غير عدم المعلوم إلى عدم العلة ولا عدم المعلوم إلى عدم غير العلة فلم  
 يكن عدم المعلوم متميزاً عن عدم غيره ولا عدم العلة أيضاً لما كان كذلك وباقى  
 عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف باقي الأعدام  
 فإن عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد  
 الآخر فلم يكن الأعدام متميزة لما اختلفت مقتضياتها وحجة المخالف أن عدم  
 نفي محض لا يحقق لها ولا إشارة إليها أصلاً وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار إليه

العلم  
 العلم

أي لا غير عدم العلة أو لا غير عدم  
 المعلوم إلى عدم العلة



وللجواب ان العدم متحقق ذهناً ومشار إليه عقلاً قال صاحب الوقف الخلاف في تمايز  
المعدومات والعدمات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز في المعدومات الا  
في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما  
في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها  
موجودة في الذهن ففي العدمات الصرفة تمايز في الجملة وبيان التفريع بهذا الوجه  
مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون  
بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين الماقين له هم القايلون بعدم تمايزها الا يمكن  
اجزؤه في تمايز الأعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة  
في الذهن لم يكن الأعدام تمايزه اذ الأعدام لكونها موجودة في الذهن لا يخرج كونها  
عدمات فالأوطان يقال في بيان التفريع انه لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً مستلغماً  
ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الأعدام والمعدومات  
الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً  
ثم العدم قد يعرض لنفسه لاشك ان المعدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجوداً  
فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدم موجوداً في الخارج وهو محال لكن ان  
يكون موجوداً في الذهن بان يندك العقل مستحضراً اياه وان لا يكون موجوداً فيه  
بان لا يكون مدركاً للعقل فمراد المصحيث قال قد يعرض بلفظ قد ان العدم المطلق  
اي ذهناً وخارجاً قد يعرض نفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به  
وصدقه عليه اشتقاقاً لا ان يكون مهيئة متحققه والعدم قائماً به قيام العرض  
وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئ من  
جزئيات اعني العدم المضاف فرع بانه اذا عرض لأمر جزئ من جزئيات مفهوم

عرض ذلك المفهوم الكلي ايضاً لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرناه هو  
الاتصاف والاشك ان اتصاف امرهما هو جزئ من المفهوم يقتضي اتصاف ذلك  
الامر بذلك المفهوم وان كان ذلك المفهوم عرضياً لجزئياته لاذ اتبها لهما ثم ان  
هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل لعدم المطلق المعارض  
من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد وعدم المعارض  
غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه  
العارض لهما باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج  
اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شائع يعني ان العقل لا  
يحكم بانه ارتفع المعلول بحركة المفتاح فارتفعت العلة بحركة اليد مثلاً كما يحكم بعكسه  
فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفع حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل  
يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة  
المفتاح فوجدت حركة اليد ففهم ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها  
مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم  
العلة باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما  
من غير ان يكون سبباً له كذلك عدمه مستلزم لعدم علة باسرها من غير ان  
يكون سبباً لعدم شيء منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن  
علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة لها في الذهن بان يكون عدم  
المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على  
انه احوال الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس اي الاستدلال  
بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الأوسط في البرهان لا بد ان يكون علة



لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب واللام يكن برهان على ذلك المطلوب فان  
 كان مع ذلك ايضا علة لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان في الالفاني سواء كان <sup>سط</sup> الأول  
 معلولا لثبوت الحكم في الخارج او لا والاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم وانما  
 سميا بلم وان لأن الملية هي العلية الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا  
 سميا باسم لم الدال على العلية وبرهان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو  
 يفيد ثبوت الحكم في الخارج وامان علة ما ذاهو لا يفيد ذلك تسمى باسم ان الدال  
 على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفاء فصلا لبيان ان العلم اليقيني  
 بكل ماله سبب انما ان يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون الآن برهاناً  
 لأن كون النتيجة يقفه معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل التعيين الا  
 اذا استدلل بالسبب على السبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيتين نشاء الاشتباه  
 من العول عنهما احدهما انه قال بكل ماله سبب ثم اورد في الفصل المذكور ما هذه  
 عبارته ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الأكبر لا  
 لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاول وسط كذلك للأصغر الا انه  
 بين الوجود للأصغر ثم الأكبر بين الوجود للأوسط فينعتقد برهان نفسه  
 يكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت  
 الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان اني مأخوذ من سبب الحكم او من  
 آخر والشيخ لا ينفى ذلك بل يثبت والثاني ان مراده بالتعيين في هذه الدعوى هو التعيين  
 الدائم وصرح بذلك في جواب سوال اورد على تفسير حيث قال ان قال قائل اذا لا يستل  
 صنعة علمنا ضرورة ان له صانعاً ولم يتمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استل  
 بالمعلول على العلة بالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصون

برهان

و  
 فله مؤله  
 اليقين الله  
 مع جوده و  
 المؤلف فيه  
 نقول المؤلف  
 جزء من ذي  
 علة فقد با  
 علة للحد الا  
 شيء آخر فار  
 على المؤلف  
 المكم



دما بالنسبة الى العلم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس  
 ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه وعلم العلة بالنسبة  
 الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن  
 فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل مجرد النظر عن تحققه في الذهن وحكم  
 بانه عدم العلة فعلم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم  
 العقل فيه انه وجد المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالعلة انما هي لوجود  
 عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا بالنسبة الى عدم المعلول بالنسبة  
 الى عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا يتعكس في العموم و  
 للخصوص عدم ما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا بحسب التحقق كالحيوة  
 والنطق مثلا فان الأعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والأخص وجودا كالنطق  
 اعم عدما لأنه كل عدم الأعم وجودا عدم الأخص وجودا وبعدم اخص وجودا و  
 لا يعدم الأعم وجودا والشارحون حملوا العموم والخصوص على العموم والخصوص في  
 الصدق لا في الوجود فيحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما ويصير المسئلة  
 من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الأعم اخص من نقيض الأخص  
 اعترض بعضهم على ما ذكرنا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كما  
 لممكن العام والشيء والوجود فانها اعم من الانسان ونظائره واعم من نقايتها  
 ايضا فلا يتعكس فيها العموم في العلم وهو سوال مشهور للكاتب اوردته نقضا  
 على تلك المسئلة المذكورة مع جوابه في كتب المنطق وقسمه كل منهما الى الاحتياج  
 والغنى منفصلة حقيقية دائره بين النفي والاثبات لا يتصور اجتماع القسمين  
 ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون بغير ذلك الشيء او لا والاول هو

قد

ما  
 رلة  
 مايل  
 الخ لا يجز  
 لا بالعكس ثم قال  
 ن والعلم بالمعلول  
 معلول معين على  
 الامر وما يبدو  
 واذا تقرر ذلك  
 العلة كما انه  
 تدلل بعدم  
 لة في نفس  
 الما يمكن  
 كون  
 ال  
 وت  
 من  
 لتعين  
 ينال  
 واستدل  
 مصور



المحتاج والثاني هو الغنى وكذا الكلام في العدم وإذا حمل الوجود وجعل رابطة  
الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والأول يكون محمولا  
على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطاً ويسأل عنه بهل البسيطة والثاني  
رابطة بين ذلك الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا  
ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسأل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين يثبت مواد  
ثلاث أي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا تخفى تلك النسبة في نفس الأمر  
من كليات يسمى تلك الكليات مواد ان اعتبرت في نفسها ويسمى جهات ان  
اعتبرت في التعقل دالة على وثاقه الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع  
والامكان لأن كيفية نسبة المحمول للموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك  
فالمادة هي الوجوب كيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة  
الثبوت فالمادة هي الامتناع كيفية نسبة الحجر الى الانسان ولا هذا ولا ذاك  
فالمادة هي الامكان كيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والانسان  
يدلان على وثاقه الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقه  
النسبة التي هي عارض لها والامتناع على وثاقه ما يقابله النسبة التي هي معروضة  
وكذا العدم يعني عدم الشيء على قسمين عدم الشيء لنفسه وعدم الشيء عن غيره  
والأول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخفى  
عن المواد الثلاث وأعلم ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما  
وتلك الرابطة اما لوجود وج يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان  
المحمول هو الوجود او مفهوما سواء كان لعدم وج يكون القضية سالبة والنسبة  
سلبية سواء كان المحمول هو مفهوم العدم او مفهوما سواء وعلى التقديرين يثبت

بشيء اخر

في تلك النسبة مواد ثلاث بالبيان المذكور آنفاً بعينه هو فالأول ان يطرح من البين  
ذكر كون الوجود محمولا وذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الأمر  
على ان الرابطة اما لوجود حتى يكون القضية موجبة واما لعدم حتى يكون  
سالبة ولا مدخل في ذلك بخصوصية الموضوع انما نفس الوجود والعدم او  
مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احدهما المفهومين اعني  
الوجود والعدم لاجابة الى ما يربطهما بالموضوع والمصالح اصطلاح القوم  
من جهتين الأولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل النسبة سواء كان مطابقا للواقع  
وج يوافق الجهة المادة او غير مطابق وج يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف  
الجهة المادة لأحاديها بحسب الذات واختلافها بحسب اعتبارها في نفسها  
واعتبارها متعلقة والثانية ان المادة على رأي متأخري المنطقيين عبارة عن  
كل كيفية كانت نسبة المحمول للموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى رأي قدامائهم  
ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية بل  
كيفية النسبة الايجابية في نفس الأمر بالوجوب والامتناع والامكان وما ذكره المص  
مخالف لرأي القدماء حيث اثبتت المادة في النسبة السلبية ولرأي المتأخرين  
ايضاح حيث خصها بالكليات الثلاث وأعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي  
يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة  
محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والامتناع والممكن في هذا  
الفن اريد بها الواجب الوجود والامتناع الوجود والممكن الوجود وسيرد عليك في  
كلام المص ما يدل على ان الوجوب عام من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع  
وذم صاحب الموافق انها غيرهما والا كانت لوازم المهمة لازمة لذاتها والجواب



انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في نفسها فاللزام ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود ولذات المهيئات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت المهيئة وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للأربعة انما الملح ان يكون الزوجة واجبة الوجود في نفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كما لوجود اي البحث في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكرها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلاثة غنية عن التعريف اذ كل واحد تعريف معاني هذه الألفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكرها هذه الثلاثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرف الوجوب بالوجوب المحمول الذي هو الوجود او غير الموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلاما من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلاما من الامكان والامتناع وقد يؤخذ تلك الثلاثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلاثة قسمة حقيقة لا يمكن الاجتماع بين الأقسام لان الصدق والافى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان النسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخرج ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة او لا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وتخيّل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة او نقيضها او نقيضها معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس مضى بادي التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين

في تعريفها كما لوجود اي البحث في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكرها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلاثة غنية عن التعريف اذ كل واحد تعريف معاني هذه الألفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكرها هذه الثلاثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرف الوجوب بالوجوب المحمول الذي هو الوجود او غير الموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلاما من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلاما من الامكان والامتناع وقد يؤخذ تلك الثلاثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلاثة قسمة حقيقة لا يمكن الاجتماع بين الأقسام لان الصدق والافى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان النسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخرج ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة او لا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وتخيّل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة او نقيضها او نقيضها معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس مضى بادي التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين

او لا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقض تلك النسبة

ا يقتضي المنع عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هذا خلف ولا يخرج ذلك عن كونه حصر اعقليا يجزم فيه بالأخصار نظر الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امرا خارج عن مفهومها من بقية او استدلال كان مع ذلك حصر مقطوعا به بلارية وكونه بديهيًا صرفا لانها فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عند علم ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تعديم على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الأقسام الثلاثة الواجب والممكن والمنع قسمة حقيقة لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الآخرين لا امتناع الخلو عن ذلك تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذه قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغايرة لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج من المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب الى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تعالى من هذا القسم فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقل وقد صرح الشيخ بذلك في الهيئات الشفاء حيث قال ان الأمور التي تدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منهما ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهره

في تعريفها كما لوجود اي البحث في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكرها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلاثة غنية عن التعريف اذ كل واحد تعريف معاني هذه الألفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكرها هذه الثلاثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرف الوجوب بالوجوب المحمول الذي هو الوجود او غير الموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلاما من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلاما من الامكان والامتناع وقد يؤخذ تلك الثلاثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلاثة قسمة حقيقة لا يمكن الاجتماع بين الأقسام لان الصدق والافى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان النسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخرج ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة او لا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وتخيّل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة او نقيضها او نقيضها معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس مضى بادي التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين



لا يمتنع ايضاً وجوده والآن يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الأماكن ويكون  
منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هذا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون  
هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضياً لوجوده موجوداً وان كان محتملاً عند العقل  
في بادي الرأي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما يقال ان الوجود الذي هو عين <sup>ذاته</sup>  
الباري تعالى هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غير فيكون الوجود  
الخاص الذي هو عينه مقتضياً للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده  
نقيض ذاته فليس بشئ لأن معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه  
موجوداً الا ان يقتضي الذات كونه فرداً من افراد الوجود المطلق فان الواجب ما  
يقتضي ذاته كونه موجوداً كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوماً والممكن ما  
لا يقتضي ذاته كونه موجوداً ولا كونه معدوماً فاقضاء الوجود الخاص للوجود  
المطلق بان يكون فرداً من افراده لا يكون وجوباً اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته  
ان يكون وجوداً كان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون معدوماً فيلزم ان يدخل ما يقتضي  
ذاته ان يكون موجوداً لا وجوداً او ما يقتضي ذاته ان يكون معدوماً لا معدوماً  
كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلاً في القسم الممكن اذ الاحمال القسم آخر لا يقال  
نختار ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجوداً او وجوداً وكلاً  
الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوماً او معدوماً لاننا نقول قد مر ان  
هذه المفهومات الثلاث اعني الوجوب والأمكن والأمتناع جهات في قضايا مخصوصة  
محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والحمول  
في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معاً حتى يكون الوجوب عبارة  
عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الأمتناع <sup>الط</sup>

يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجباً لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعاً  
لذاته واجباً عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنياً  
عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علمته فيكون عارضة مفتقراً  
اليها فيكون الوجود المطلق مفتقراً الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجباً لذاته  
وفيه نظر لأن الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للموجود بمعنى استغنائها  
عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود <sup>مقصود</sup>  
السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجباً بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه  
ليس واجباً بالمعنى الأول فابن هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي  
هو غير ذات الباري مفيض للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه  
موجوداً بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فرداً من افراد الوجود المطلق لاننا نقول يلزم  
ح ان يكون ذات الباري تعالى موجوداً بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب  
بان الانصاف بالوجود المطلق في ضمن الانصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان  
الجسم اذا انصف بفرد من البياض كان متصفاً بمطلق البياض في ضمنه قطعاً فان ذات  
الباري على هذا التقدير يكون متصفاً بالوجود المطلق اشتقاقاً وكذلك انصافه <sup>ذاته</sup>  
بالوجود الخاص بل لا انصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين  
لا وجود وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود  
المطلق فلا يلزم كونه موجوداً بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجوداً با  
لوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فيكون الواجب تعالى شأنه ذاتية وجود  
مغاير لميته غاية الأمر ان تلك الميته وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم  
من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى



في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب  
 الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير  
 الذي يوجد غير هذا الموجود له ذات ووجود يغير ذاته وموجود يغيرها فاذا نظر  
 لاذاته وقطع النظر عن موجد وامكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة  
 في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والتصور كلاهما ممكن وهذه حال الهيئات  
 الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات ووجود هو غيره اى الذي يقتضى ذاته  
 وجوده اقتضاء تاما مستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود  
 يغير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك  
 فالتصور مع والتصور ممكن وهذا حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين  
 واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود  
 ليس له وجود يغير ذاته فلا يمكن تصور الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما  
 محالان ولا يخفى على من مسكه ان لمرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة  
 التى هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوى بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت  
 مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلاث في الموجودية فاستوضح الحال فيما يورد في  
 هذا المثال وهو ان مراتب المضي في كونه مضيأ ثلث ايضا الاول المضي بالغير اى الذى  
 استفاد ضوءا من غير كوجه الارض الذى استضاء بمقابلة الشمس فهيهنا مضي ضوء  
 يغير وشي ثالث افادة الضوء الثانية المضي بالذات بضوء هو غيره اى الذى يقتضى  
 ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاه بضوءه  
 فهذا المضي له ذات وضوء يغير ذاته الثالثة المضي بالذات بضوء هو عينه كضوء  
 الشمس مثلا فانه مضي بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كونه

الشئ مضيأ فان قيل كيف يوصف الضوء بانه معنى مع ان المضي كما يتبادر اليه الاوهام  
 ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى يتعارفه العامة وقد وضع له لفظه  
 في اللغة وليس كلامنا فيه فاننا اذا قلنا الضوء مضي بذاته لم يرد به انه قام به ضوء  
 آخر وصار مضيأ بذاتك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصل لكل واحد من المضي  
 لغيره والمضي بضوء هو غير اعنى الظهور على الأبصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء  
 في نفسه بحسب ذاته لا بأمر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه  
 ظاهر بذاته ظهورا أخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابلية للظهور واذا  
 انكشف لك حال هذه المراتب الثلاث في الأمور الخمسة ففسر عليها في الأمور المعنوية  
 العقلية ومن البين كما يشهد به بدية العقل ان الواجب الوجود تعالى يجب ان  
 يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابا يعنى لا يمكن انقلاب احد هذه  
 المفومات الثلاثة الى الآخر بمعنى ان يزول احدها عن ذات ويتصف الذات بالآخر  
 مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لأن ما بالذات  
 يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاول ان اى الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون  
 القسمة مانعة للجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم  
 فيه دون الخلو لانتفايئهما عن كل من الواجب بالذات والامتناع بالذات ويمكن انقلابا  
 اذ الواجب بالغير قد يعدم علمه فتصير ممتنعاً بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يجد  
 علمه فتصير واجبا بالغير ومانعة للخلو بين الثلاثة اى الامكان الذاتى والوجوب  
 والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد  
 الباقيين لأنه لا يخفى الحال عن وجود علمه او عدمه واما ليست مانعة للجمع اذ يجوز الجمع  
 بين الامكان الذاتى واحد الباقيين اقول وانت خبير بان هذه القسمة الثلاثة يكون



قسمة الشيء الى نفسه والى قسمة ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان  
اختلفا في السلب والايجاب لأن الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود والامتناع عن ضرورة  
السلب الوجود فاسم الضرورة شامل لهما وان اختلفا في السلب والايجاب فان  
الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول  
عن الموضوع فاننا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجود كان معناه ان الوجود  
ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود  
ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا اضيف  
الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس في يصدق كل منهما على الآخر ولعل مراده  
يصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو يمتنع العدم وبالعكس وكذلك  
هو واجب العدم يمتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كأن يقال وجوب الوجود  
هو امتناع العدم فليس يصح الآن يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر وذلك  
لأن وجوب الوجود كيفية نسبة الوجود الى المهيئة وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى  
المهيئة وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى المهيئة وهاتان النسبتان متغيرتان ذاتا  
فكذلك كيفياتهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعكسان اقول وانت خبير  
لم يرد تصادق الوجوب المطلق وامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغيرتين  
بل انما ارد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم مأخوذتين مع الاضافة الى الما اضيفا  
اليه وهما وصفان لذات واحد متصادقان كالمشتقين منهما فاننا اذا قلنا اكرام اعداء  
زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا المحل ليس بصحيح لأن الاكرام وصف الأعداء والاهانة  
وصف الأولياء وهما متغيرتان وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين  
يعني الطرف المخالف فنعم الضرورة الأخرى بمعنى ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص

الوجود

الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاص ويمكن العدم  
بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان اما  
عموم ما اشتق منه كما مر واما العموم بحسب التحقيق لما بيننا انفا من امتناع الحمل بين  
تلك الكيفيات اقول وفيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لأن العرف العام  
يستعمل الامكان هذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود وكذا يفهمون من الممكن  
العدم ما ليس بمتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان  
مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكم لما  
وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احدا جانبيها  
ضروريا احق بهذا الاسم اصطلاحا على تسمية هذه المادة بالامكان وكان هذا امكا  
خاصا وقد يسمى خاصا والاول عامما ايضا لكونه اعم مطلقا منه وقد يؤخذ بالنسبة  
الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظر الى  
ان الممكن الحقيقي المتصف بصرفه الامكان ما لا ضرورة له في شيء من طرفيه اصلا  
ولاشك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه لا يخفى عن ضرورة ما في وجوده او عدمه  
واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين  
وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين  
انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لاني علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لأن  
تعيين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولأنه لا يتعين هناك بايجاب  
الذات لأن الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد وزد بان هذين  
الوجهين انما يدلان على عدم تعيين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي بعينه في  
الاستقبال بل نقول لحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع بدونها فان انتهت

ما ليس بمتنع الوجود وما ليس بممكن  
الوجود الممتنع الوجود



سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والاتعين عدما ثم ان بعض من اعتبر  
الامكان الاستقبالى اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال عدمه في الحال  
فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا  
صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي في مكان عدمه في المستقبل وايضا  
لواجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في المستقبل لا واجب لعدم في الحال ضرورة عدمه  
في المستقبل فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون في الحال موجودا معدوما معا لانه  
ممكنا في جانبي الوجود وعدم كما ان الوجود يخرج الى جانب الوجود ويشترط الخلو عنه  
كذلك لعدم يخرج الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع  
النقيضين بل اجتماعهما وهذا معنى قوله ولا يشترط لعدم في الحال ولا الاجتماع النقيضين  
قبل الظر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبال مكان حدوث الوجود و  
طريانه في زمان الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث  
العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبال في جانب عدم  
بمعنى امكان طريانه لعدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال والثلثة  
اعتبارية لصدقها على المعلوم فان المعلوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود  
واجب لعدم والمعلوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود وعدم واذا صدق  
على المعلوم هذه الأمور يجب ان لا يكون متحققه في الأعيان لاستحالة اتصاف  
المعلوم بالوجود واعتراض عليه بان صدق الشيء على المعلوم لا يقتضي ان يكون معدوما  
فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي في كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما  
في سائر الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى  
صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم

محال نعم لو لم يصدق الشيء الاعلى المعلوم يوجب كونه معدوما وليس الامر ههنا  
كذلك ليصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه  
واجب الوجود وممتنع لعدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعلم  
واستحالة التسم يعني لو كانت هذه الأمور متحققة في الأعيان فانصاف مبيتها  
بوجودها لا يخفى عن احد هذه الأمور وينقل الكلام اليه ويلزم التسم وهو صحيح فيه  
نظر لانه انما يلزم التسم ان لو كانت هذه الأمور الثلاثة باجمعها موجودة في الخارج  
اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسم مثلا يختار ان الوجوب  
موجود قوله فانصاف مبيتة بوجوده لا يخفى عن احد هذه الأمور قلنا نختار ان  
انصاف مبيتة بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم  
التسم في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسم اشارة  
الى مضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهو ان ما تكررت نوعه اى يكون اى فرد  
يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة ثم تمام حقيقة محموله عليه  
بالمواطاة وتارة وصفاء عرضا له محموله عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا  
لئلا يلزم التسم في الأمور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم  
والعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا  
وينقل الكلام الى مكانه ويلزم التسم في الأمور المرتبة الموجودة معا وهو محال لانا  
نقول لا يمكن اجزاؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان  
ممتنعا وفي اجزائه نقول لا نعم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين  
الملازمة بانه لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا قلنا  
لا يلزم من امكانه امكان الواجب قوله به يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم انتفاء



فان الوجوب والواجبية واحدة فليس ثمة عليه ولا معلول ولو كان الوجوب ثبوتياً  
اي موجوداً في الأعيان لكان ممكناً لأنه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر  
الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكناً لزم إمكان الوجوب ببيان الملازمة من جهة  
الأول بما نفا مع جوابه والثاني انه لو كان الوجوب ممكناً لكان في ذاته جازيئ الزوال  
واذا كان وجوب الواجب جازيئ الزوال لكان الواجب ايضاً جازيئ الزوال لأن زوال  
الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجود جاز ان يزول  
وجوده فكان ممكناً والجواب انه ان اراد بزوال الوجود انعدامه بعد كونه موجوداً  
في الأعيان فلا ثم انه لو كان ممكناً لكان جازيئ الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات  
ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي إمكانه ولا يقتضي وجوبه وان  
اراد بزوال الوجوب عدمه في نفسه فلا ثم قوله لأن زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته  
وجوده فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر بل في  
الخارج ايضاً نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والثالث ان الوجوب صفة  
لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم فلو أمكن عدم  
الوجوب لأمكن عدم الواجب ضرورة ان إمكان الملزوم ملزوم لإمكان لازمة اذا  
أمكن عدم الواجب كان الواجب ممكناً والجواب ان الوجوب سواء كان موجوداً او معدوماً  
لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوماً لعدم الواجب بوجه آخر لو كان الوجوب  
موجوداً لكان ممكناً لما ذكرنا فيحتاج الى سلب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة  
ان الشيء ما لم يكن موجوداً واجباً بالذات او بالغير لم يصلح سبباً لوجود شيء آخر فذلك  
الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غير نقلاً الكلام  
اليه وتسم وايضاً لو كان الوجوب موجوداً وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود

الواجب عليه بالوجوب ضرورة تقدم المعروض على المعارض ولو بالذات لكن الوجوب ثبوتياً  
على الوجود سبقاً ذاتياً لأنه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد لما كان هذا الدليل  
بعينه جازياً في الأمكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي  
لا يتأخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانوناً في ذلك فقال كل  
ما لا يجب من الصفات تأخره عن الموصوف يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت  
وجودية لوجب تأخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على المعارض  
واضح المخالف بانه لو كان عدمياً لزم محالات الأول كون العدم مقتضياً للوجود ذلك  
لأن الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم منافي للوجود فيستحيل ان  
والجواب انه معدوم لعدم واقضاء لا مقتضى ولا استحقاقه في ان يكون مفهوم معدوم  
في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلاً عن امر معدوم في الخارج هو الوجوب على  
ما مر من ان الوجود ليس بوجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجباً الا اذا  
اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للمعدومات في نفسها انما تحقق باعتبار العقل لها  
الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقل كلها وحي لا يتصور ان يوجد  
منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعاً لم يخرج الواجب عن كونه واجباً والجواب ان اتصاف  
مفهوم بصفة في الخارج او نفس الأمر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احداهما على  
ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لأن الوجوب نقيضه اللا وجوب وهو  
علم لكون العدم جزءاً منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضاً  
معدوماً لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان  
لا يصدق شيء منهما في نفس الأمر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارج بان لا يكون شيء  
منهما موجوداً في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما



وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمضادين والمتضادين واما المقتضى وجودي فقط  
كالسلب والایجاب والعدم والمملكة وان التناقض انما هو بين السلب والایجاب فعمل انه  
لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سببين في  
مباحث التقابل جواز كونها عديمين على ان الوجودي هناك ما ليس بالسلب جزا من  
مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود في الخارج  
فلا منافاه واعلم ان الوجهين الآخرين يمكن اجزاهما في كل ما يحا والاثبات كونه وجوديا  
من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع  
والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فيقتضيان بما هو عديم بالضرورة والافتقار  
كالعدم مثلا لو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة ولا صفة مفقورة الى موصوفها  
لكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا او لزم امكان الامتناع اقول ويمكن الجواب باننا لان  
ان الموصوف بالصفة الممكنة الاولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون متمنعا بمعنى  
العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الامتناع بضرورة وجود الموصوف  
عند وجود الصفة ويندفع بان يقال ذات الواجب موصوفا بامتناع العدم فلا دلالة  
لهذا الدليل على ان امتناع ليس موجودا او وجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم  
القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم  
وجودا لا يقتضي كون جميع افراد موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد ايضا  
تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد  
بهما كمالا اطلق في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان  
الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على مكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على صفاته  
بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متأخر عن امكانه بهر ارب لأنه يقال امكان

فاحتاج الى المؤثر فان وجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات  
كما اشرفنا اليه واجتج المحي الف بانه لو كان عديميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لأن  
نفي الامكان عدم بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عديميا ولا تمايز بين الاعدام  
واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه  
ايضا عديميا لا يستلزم ثبوته لما بيننا من ان الاعدام قد يتمايز وانما فسرنا الامكان  
المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان  
لعدم الفرق بين نفي الامكان بحكم والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت  
الامكان بحكم الاستلزام نقيض التالي نقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان  
المنفي غير ثابت على ما دعه بناء على ان الاعدام لا يتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض  
التالي صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان  
المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم لا يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض  
غير مطابق للواقع وقائدة وصف الامكان بالمنفي فرضنا مع صحة الكلام بدونه اظها  
للملازمة لأنه بهذا الفرض يندرج هو ونفسه تحت الاعدام التي لا يتمايز فيها قيل ويمكن  
ان تقر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي  
لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيا الملازمة  
انه لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عديميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ  
التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق القول اعني الامكان  
المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وحي لا  
يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكره في بيانه غير  
مسلم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا يخفى ان هذا



القائل وان وفق في دفع الاستدلال لكن كلام المعبر بعيد عن هذا التوجيه لأنه صريح  
في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع استثناء عين المقدم فاین هذا من ذلك  
والجواب شامل للذاتي الذي استدل بالذات من غير التفاوت الى امر آخر وغيره اي  
الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير  
ومعروض ما بالغير منها ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرض للممكن  
بالذات دون الواجب بالذات والامتناع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب  
بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له  
الوجوب بالغير والاتوارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد بشخص هو وجود ذلك  
الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا كان موجودا معدوما معافي  
حاله واحدة وهو محتمل وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع  
بالغير لعين ما ذكر في الوجوب ولا يمكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع  
انقلاب احد الاقسام الثلاثة الى الآخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات  
او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطله ولا يلزم الا  
اما على تقدير كونه واجبا او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان  
الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكن بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكان  
فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب وفيه بحث لأنه لا يلزم  
من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير  
ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع المكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان  
يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب المحتمل  
المحتمل في نفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المقضي

فإنه لا يمكن أن يرتفع  
الواجب بالذات إلا  
بغيره

ارتفاع الأمكان المقضي الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل  
من الغير لا ارتفاع الممتنع الى ذاته واقول فيه بحث وليس بشيء لأن استواء الوجود  
والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتأمل الصادق  
فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء بالنظر الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء  
الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة  
الغير والاتوارد علتان على معلول واحد بشخصي اذا لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر  
الى شيء واحد كما يظهر بالتأمل الصادق فان قيل لم يلزم من طريان الوجوب والامتناع  
بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الأمكان بالغير على الواجب بالذات  
او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما يقتضي الوجود والعدم وكل منهما  
بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب وامتنع به لم يصير الممكن  
بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما يقتضي الوجود  
بالذات فلو طرأ عليه الأمكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والام يطرأ عليه الأمكان  
واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع  
فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى  
ذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال الذات بحسب الغير  
فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الأمكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرأ عليه  
لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في هذا الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع  
بالغير فلا ينافيان الأمكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الأمكان ولا يلزم  
الانقلاب اقول والحق انه ان اريد بالامكان الغير على الوجوب بالغير والامتناع  
بالغير ان لا يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك



انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوا  
حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير بوجود المية لا ينافي اقتضاء المية لوجود  
نفسها بل يلزمه لأن المية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقيضه غيرها والالكان  
واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذا ذلك عدم  
اقتضاء الغير عدم المية لا ينافي اقتضاء المية عدم نفسها بل يلزمه لأن المية اذا  
عدمها يلزم ان لا يقيضه غيرها والالكان متمتع بالغير ايضا وقد مر ان المتمتع بالذات  
لا يكون متمتع بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير  
غير المية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لأن الممكن اما وجود  
فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون متمتع بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فممكن  
ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون متمتع  
بالغير ولا يقتضي ذلك الغير وجوده وعدمه فيكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان  
الغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة المية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب  
الذاتي في الامتناع الذاتي ايضا فانه ظاهر لا ستره فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا  
بالغير وكذا المتمتع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا  
بالغير لما بينا من لزوم توارد علتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند علم  
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المية وعلتها وعند اعتبارهما الى الوجود والعدم بالنظر  
اليها اي المية وعلتها يثبت ما بالغير الى الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان  
انما يعرض للمية من حيث هي لا مأخوذة مع وجودها لا مأخوذة مع عدمها وكذا  
غير مأخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين المية وبين الوجود  
والعدم واما اذا اخذت المية مع الوجود فان نسبتها يكون الى الوجود بالوجوب

لا بالامكان

متناع  
لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى العدم والامتناع  
لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت للمية  
مع وجود علتها كانت واجبة مادامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا  
واذا اخذت مع عدم علتها كانت متمتعة مادامت العلة متمتعة ويسمى ذلك امتناعا  
سابقا فكل موجود محفوف بوجودين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل  
معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين  
الامكان الذاتي والغير الى الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيان انه اتفاقا وكل ممكن  
العروض ممكن ذاتي تمام الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما  
وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء  
في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود بشئ آخر فهو  
ممكن الوجود في ذاته اذ لو كان متمتع الوجود في حد ذاته لا امتنع وجوده لغيره  
ولو كان الواجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شئ  
لاخر فرع لامكان وجوده في نفسه وانت خبير بان هذا مخالف لما تقر من ان وجود  
شئ لاخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك  
الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه ليس كل ممكن  
الوجود لاخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان  
لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المقصود بممكن العروض ان يكون  
ممكن الوجود بشئ آخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شئ آخر اما حلول  
الأعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي وليس كل ما هو ممكن الوجود  
في ذاته ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود بشئ آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود



في ذاته ومنه منع الوجود لغيره كالمفارقات فانه لا يمكن خلوها في غير محلها والأخر  
 في موضوعاتها لأنها جواهر والحلول الصور في هيولاتها لأنها مجردة وإذا لاحظنا الذين  
 الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر  
 ماذا فذهب الجمهور الى انها لا يمكن وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل مع  
 الحدوث شرطاً وقيل شرطاً واختار المصنف المذهب الجمهور واجمع عليه بان العقل اذا  
 لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يتبع  
 احد طرفيه على الآخر الا الأمر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر هو العلة سواء لاحظ في  
 تلك الحالة امر مغاير آخر غير هذا لتساوي مثل كون وجوده مسبوقا بعدم او لم  
 يلاحظ ولا يتوهن من هذا الكلام ان المقصود اثبات كون الأمكان علة للتصدق  
 بحاجة الممكن الى المؤثر لا انها علة لها بحسب نفس الأمر بل المقصود ان العلم بامكان  
 الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الأمكان علة للأفتقار واعتد  
 عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة واجيب بان العلم بوجود المعلول لا يستلزم  
 العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضا كون الأمكان معلولا للأفتقار ظاهر  
 البطلان وكونها معلولة علة واحدة يناقض العلم بالأفتقار بمجرد العلم بالأمكان على ان نقول  
 البديهية يشهد بان افتقار الممكن اما لا مكانه او لحدوثه على معنى ان علة الأفتقار  
 ليست خارجة عنها فلما استلزم العلم بالأمكان وحده العلم بالأفتقار علم ان العلة  
 وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلا لا لاجزاء ولا لشرطا والأولى في اثبات  
 هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يساوي طرفا وجوده وعدمه فاحتاج  
 الى مرجح احد طرفيه على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يتبع على الآخر لا يرجح  
 ضروري يجرم به الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهايم ولذلك تراها تنفر من صوت

في موضوعاتها لأنها جواهر

للشئ

الخشب وهذا لترتيب العقلي الذي هو مودى لفظ الفاء بين الأمكان والحاجة  
 هو المراد بالعلية فالأمكان علة للحاجة في نفس الأمر وقد يتصور وجود الحادث  
 فلا يطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني ان يتصور حدث  
 الممكن ولا يحصل له العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب  
 لذات وان كان محالا يحكم باستغنايه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة  
 لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذهب المخالفين بأسرها وتقريره ان يقال ان الحدوث  
 كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعلم فيتاخر عن الوجود المتأخر عن  
 الأيجاد المتأخر عن الحاجة لأن الشيء اذا لم يحج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاتيه فيه  
 كما في الواجب والمنتهى والحاجة متأخرة عن علمها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة  
 للحاجة اوجزها او شرطها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الأول والثالث  
 وخمس على التقدير الثاني لأن جزء العلة متقدم عليها وعرض بان الأمكان صفة للممكن  
 بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود المتأخر عن الأيجاد المتأخر عن الحاجة  
 لأن الشيء اذا لم يحج في نفسه الى المؤثر لم يتصور تاتيه فيه كما في الواجب والمنتهى والحاجة  
 متأخرة عن علمها فلا يكون علة للأفتقار المتقدم عليها بمراتب اربع بان الأمكان  
 متأخر عن المهيئة نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية النسبة بينهما لكنه  
 ليس متأخر عن كون المهيئة موجودة ولهذا يوصف المهيئة بوجودها بالأمكان وقيل انصافها  
 بالوجود واما الحدوث فلا يوصف المهيئة بها ولا وجودها الاحال كونها موجودة ولا اشك  
 في تأخره عن الأيجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا  
 بتأخره عن الأيجاد ايضا او لا ولا يتصور الأولوية الاحد الطرفين بالنظر الى ذاته  
 يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن

في نفس الأولوية الثانية



غير مشبهة الى حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره  
 فيستد باب ثبات الصانع <sup>لأنه</sup> مع ذلك الرجحان لو لم يحز وقوع الطرف المرجوح <sup>نظرا</sup>  
 الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجائه  
 على الطرف الراجح نظر الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمناقاة  
 مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين  
 لذاته فان لم يمكن طرفا من الطرفين الآخر كان ذلك الطرف مستغنيا فيكون الطرف الراجح واجبا  
 وقد فرضناه ممكنا وان امكن طرفا من الطرفين الآخر فاما لا المستبب فيلزم ترجح المرجوح بلا  
 سبب والسبب فان لم يصير ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم  
 مرجحية الطرف الاولى لذاته المعروض ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير  
 مشبهة الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا  
 للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح متمنعا من حيث انه مرجوح  
 فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان  
 لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة  
 معلول له فلا خلاف ولا محذور اصلافان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه  
 مقتضيا للوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على  
 ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا  
 قد وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هو فلا  
 يلزم ان يكون واجبا اجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا <sup>لأنه</sup>  
 الوجود كان الذات مبدأ الاستحالة انفاك الوجود عنه قطعاً ولا يعني بالواجب <sup>لأنه</sup>  
 هذا واعتبار تلك الواسطة المستند اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندا <sup>اليه</sup>

كانت قاذرة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره  
 فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قاذرا في كون الذات مبدأ الاستحالة الانفاك  
 الوجود منه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت الى غيره اصلا واما ثانيا  
 فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات  
 السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن  
 اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك محموح فنقول جاز ان  
 لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة  
 الى الذات لا يقال بكيفية امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوالها بالذات  
 وهو محموح لانا تمنع امكانه سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبه بالذات  
 كالعلة الاولى والموجودات المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن متمنعة بالذات  
 كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان  
 الطرف المرجوح اذا كان ممكنا او متمنعا فيستوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك  
 السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه اقول هذا الجواب في  
 التحقيق تسليم للأعراض وتغير للدليل فالاول ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان  
 جازيا لوقوعه بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان متمنعا في حد ذاته جازيا  
 لوقوعه بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان <sup>مقتضيا</sup>  
 لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع الطرف المرجوح <sup>لنظر</sup>  
 الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجحية الطرف الراجح الاول فيجوز ان  
 ينزل ما كان مقتضى لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر  
 لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفي فلا يلزم من



ان يمنع وقوع الطرف المرجوح اولافان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمنع يتوقف وقوع  
 الطرف الرابع على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد  
 طرفيه الرابع على الآخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كما  
 وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الرابع كان وجوباً لا رجحاناً غير منته الى حد الوجوب  
 وان لم يجب بل ممكن فرضا وقوعه تارة معه وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه  
 بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه مجرد  
 امر اخر لو يوجد معه في زمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك ههنا  
 واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية  
 ولا نفيها اذ المقصود منه دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة  
 من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود  
 ولقائل ان يقول المجوز ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه و  
 وقوع الطرف الرابع <sup>الممكن</sup> عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الرابع للممكن هو <sup>الوجود</sup>  
 وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم  
 انداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام العلولات مستند  
 الى اعلام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعاً مدفوع بان الممكن  
 المفروض ليس معلولاً لشيء حتى يكون عدمه مستنداً الى عدم علته لم ليحوز ان يكون علته  
 مستنداً الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجد انما المستحيل ان يكون <sup>الوجود</sup>  
 اثر المعدم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان  
 فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالاً  
 لما مر آنفاً من انه لو وجب وقوع الطرف الاول لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل

يمنع الرجحان في وقوع الطرف الرابع

وجوباً واذا امكن وقوع الطرف الرابع مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعها  
 معها تارة وعدم وقوعها معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح  
 احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لأمراً اخر لم يوجد في الزمان الآخر  
 فاما ان يجب مع ذلك الأمر وقوع الطرف الرابع وجب ما ادعينا من انه لا يكفي الاولوية  
 في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع ولا يجب بل نعتبر اولوية نقلنا الكلام الى تلك الاولوية  
 فلا بد من انتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التمسك وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه  
 وجب من علته فوق وقوع والمراد السابق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الميزة بوجوب <sup>الوجود</sup>  
 حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة متمتعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم  
 يلحقه بسبب كونه موجوداً او معدوماً وجوباً آخر يسمى الوجوب لللاحق والضرورة  
 بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجوداً وكل ممكن  
 معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوماً لا يخفى عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية  
 فان كل قضية فعلية يلحقها ضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب ههنا ما هو  
 من وجوب الوجود وجوب العدم فيشتمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضاً  
 والامكان لان الميزة الممكن ولا الجواز انفاً كما له عنها وعند الانفاً كبحسب الميزة  
 او امتنع فيلزم الانقلاب وجوب الفعلية يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ  
 المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي في الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوب  
 اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود  
 قضية فعلية ولا يخفى فعلية عن الوجوب اللاحق ففيها وجوب لاحق مع انه لا  
 يقادرنه جواز العدم يقادرنه العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب <sup>الوجود</sup>  
 لا ام كما ذكرنا آنفاً وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس



وجوب العقليات يلزم المية الممكن تكرار ونسبة الوجوب إلى المكان نسبة تمام إلى  
 بعض لأن الوجوب تأكيد الوجود وقوية والأمكن ضعف فيه والاستعداد ليس إلى مكان  
 والاستعدادى والأمكن الوقوعى أيضا وهو عبارة عن هيو الكمال تحقق بعض الأسباب  
 والشرايط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول و  
 البعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه أو القليل فان استعداد النطفة للإنشاء  
 اضعف من استعداد العقلية لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين  
 للكتابة اضعف من استعداد أو الطفل لها وعدم بعد الوجود اما حصول الشيء بالفعل  
 واما بانتقائه الأسباب وعرض الموانع ويوجد بعد عدم مجرث بعض الأسباب  
 والشرايط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحزم وان  
 ان الممكن الاستعدادى لا يكون لما له مادة فكل مادي مركب لكن المص سنبطله وهو  
 غير الممكن الذاتي لأنه قابل للشدة والضعف كما يختلف الممكن الذاتي ولأنه  
 غير لازم المية لما من انه يعدم ويوجد بخلاف الممكن الذاتي ولأنه قائم بمحل الممكن  
 لا بالممكن فان الممكن الاستعدادى للإنسان قائم بمادة النطفة لا بالإنسانية و  
 الممكن الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الممكن الذاتي فانه انما يقم  
 بمية الممكن لا بمحلها ولأنه امر متحقق في الأعيان لأنه كيفية حاصله للشيء مية ياه  
 لا فاضه الفاعل وجود الحادث منه كالصورة والعرض ومعه كالنفس بخلاف الذاتي  
 فانه اعتبار عقلى لا محقق له في الأعيان ولأنه مقرب إلى تأثير المؤثر وإيجاده الحادث  
 بخلاف الذاتي فانه لا يقتضى بحجان الوجود والعدم بل كلاهما بالنظر إليه على السواء  
 والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والافراد القديمة والحديثة  
 صفتان للوجود واما لمية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقيل

والمسبوق بالقديم

في التقدمة والتأخر

بها العدم فيقال للعدم الغير المسبق بالوجود قديم وللمسبق حادث ثم كل من القديوم  
 والحديث قد يؤخذ تحقيقا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم  
 المسبوقية بالغير وبالحديث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند  
 الجمهور واما الاضافى فيراد بالقدم كون ماضى من زمان وجود الشيء أكثر مما مضى من  
 زمان وجوده ماضى آخر فيقال للأول بالنسبة إلى الثاني قديم وللثاني بالنسبة إلى الأول  
 حادث فالقدم الذاتي اخص من الزمان من الاضافى فان كل ما ليس مسبوقا بالغير  
 اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم  
 فاضى من زمان وجوده أكثر بالنسبة ما حدث بعده ولا عكس فان الأب قديم بالنسبة  
 إلى الابن وليس قديما بالزمان والحديث الاضافى اخص من الزمانى والزمانى من الذاتي  
 فان كل ما يكون زمان وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الأب  
 مقيس إلى ابنه فرد من افراد القديم الاضافى وليس فردا من افراد الحادث الاضافى  
 مع انه حادث زمانى فوجدنا فردا من افراد الحادث الزمانى لا يصدق عليه الحديث  
 الاضافى فان الأب اذا صدق عليه الحديث الاضافى فذلك انما يصدق اذا قيس إلى ما  
 كابنه مثلا فهناك امران احدهما الأب مقيسا إلى ما بعده وهو فرد من افراد القديم  
 الاضافى ليس ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافى والآخر الأب مقيسا إلى ما قبله  
 وهو فرد من افراد الحادث الاضافى وليس فردا من افراد القديم الاضافى والحاصل ان  
 الأب من حيث انه اب لأبنة قديم اضافى وليس حادثا اضافيا المأخوذ بتلك الجنسية  
 هو مادة افتراق الحادث الزمانى من الحادث الاضافى وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو  
 مسبوق بالغير ولا عكس والسبق مقابلة يعنى التأخر والمعية اما بالعلية وهو سبق  
 الفاعل المستقبل بالتأثير وقديسى تلك علة تامة لاستجاءه لشرايط التأثير وارتفاع



في التقدمة والتأخر



موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرهما  
 العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون مقدمة على المعلول وذلك  
 اذا كانت هي العلة الفاعلة وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط  
 امر في تأثير ولا تصور ما او مع اعتبار شيء معاً من شرط او ارتفاع مانع او كانت  
 هي العلة الفاعلية مع الغاية كما في البسيط عن الصادر عن المختار سواء اعتبر هنا  
 شرط اولاً وما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان  
 هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار ولا كما في المركب الصادر عن التوجب  
 فلا يتصور تقدمها على معلولها لأن مجموع الأجزاء المادية والصورية عين المية  
 والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين آخرين اليه وقال صاحب  
 المحامات وعندى ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بل المعتبر هو العلة الفاعلة  
 يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو  
 الفاعلية ومثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح  
 ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها ولا ينعكس المتقدم  
 بالعلية على المتأخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان  
 لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من ساير العلل الناقصة  
 تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلاً بالتأثير تقدم بالطبع وما  
 ذكرناه موافق الكلام المصنف في شرحه للأشادات حيث قال ثم لا يخفى اما ان يكون المحتاج اليه  
 مع ذلك هو الذي بانفراده تقيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالأعتبار الأقدم  
 بالمعلولية وهو حركة المفتاح بالقياس لحركة اليد وبالأعتبار الثاني متأخر بالطبع هو  
 كما لكثير بالقياس الى الواحد كما لشرط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك

بالعلية

التقدم

المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول  
 يكون تابعاً ومعلولاً لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم  
 في الوجود من غير عكس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما متأخر فلا يمكن  
 ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وغير ضاف للكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان  
 وجود هذا عن آخر يقول معناه اذا كان وجود هذا صادراً عن آخر وانما يصح وجود  
 امر عن آخر اذا كان مستجماً بشرائط وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تأويل المثال المذكور  
 بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع  
 واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى  
 واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك  
 تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعمالهما في فاطيف  
 يابس الشفاء ومن الأفاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيساً الى كله وقال لا  
 يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما  
 سواء فرضنا لهما وجوداً لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي  
 بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار المية في نفسها وكأنه اراد  
 بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان  
 وهوان يكون السابق قبل المسبوق قبلياً لا يجمع القبل معها البعد كسبق موسى على  
 او بالرتبة وهوان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبراً فيه وهي منقسم الى  
 الحسية كما بين الامام والمأموم او العقلية كما بين الأجناس والأنواع الإضافية المزية  
 على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متأخراً والمتأخر  
 متقدماً بما يجعله انت فقد يبتداء من المحراب فيكون الصف الأول متقدماً على الصف الآخر



وقد ابتدأ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الأجسام فانك اذا جعلت الجوهر مبدءا  
كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدءا فبالعكس وبالشرف وهو ان يكون  
للسابق زيادة كمال ليس المسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما آخر  
من السبق مغاير للوجود الخمسة المتقدمة كاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامر على  
الغد واليوم على الغد فانه ليس بالعلوية ولا بالطبع لأن اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة  
فلا يكون جعل بعضها علة لبعض او من العكس ولا علوية ولا معلولية بينهما بحسب المهيئة  
ولا بحسب تشخصها ايضا لأن الزمان متصل واحد فلا يكون اجزؤه الامفرضة وما يقال  
من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل بحسب اجزاء  
الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة للمعدة  
فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتأثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع <sup>بحسب</sup>  
اجتماعهما مع المعلول وبالشرف لأن اجزاء الزمان متساوية في الفضيلة ولا بالرتبة  
لأنه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان  
ويشبه واجب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامر سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدأ  
من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدأ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية  
كانت وعقلية يجمع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول سبق  
بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض  
مبدءا واما ان السابق يجمع المسبوق في الوجود فذلك امر في خارج عن مفهومه لم لا  
يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يقال السابق ان لم يجمع المسبوق على ما مر من تعريفه  
فسبقه سبق زمانى لان نقول له ان يقول السابق الزمانى ايضا راجع الى السبق بالرتبة فانه  
وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سابق زمانيا لأن زمان وجود زيد كان سابقا

٢٩  
على وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو وسبق بالرتبة كما ذكره  
وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزمانى فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق  
قبل المسبوق قبلية لا يجمع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير الاجزاء الزمان  
كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض الاجزاء الزمان لم يحج الى زمان  
مغاير لهما وذلك لأن السبق والتأخر بهذا المعنى من الأعراض الذاتية اولية  
للزمان وعروضها الغير بواسطة فيهما يعرضان لأجزاء الزمان اولاً وبالذات  
ولغيرها ثانياً وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو  
اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادث  
الفلانى ووجود عمرو مع الحادث الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه  
اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان يكون تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك  
كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدمة على اليوم لم فيصح ان يقال لماذا قلت انه  
متقدم عليه اقول فيه بحثان اما اولاً فلأن معنى السبق الزمان لو كان ما ذكرنا من غير  
اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سابقا زمانيا  
لأن لها ايضا قبلية لا يجمع القبل معها البعد واما ثانياً فلأن انقطاع السؤال عند  
قولك امس تقدم على اليوم انما هو لأن التقدم على اليوم مأخوذ في مفهوم لفظه امس كما  
ان المتأخر عن اليوم متأخر في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم  
كان كالوقيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتأخر وهذا ما بعد  
شخصاً وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت  
في الزمان المتأخر لا يدل على ان التقدم عرض الى الزمان وكذا انقطاع السؤال عندما  
ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فأنما يدل على كونه عرضاً اولياً بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا



في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لأبحاث كثيرة  
 بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدام  
 الزمان المستلزم لقدم الحركة والتحريك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده  
 سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما بؤسسه جوزوا  
 تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم على المتأخر من غير ان  
 يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم  
 اما ان يجامع المتأخر في الوجود ولا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان ج  
 فاما ان يكون بينها ترتيبا ولا والاو التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينها  
 احتياج او لا والثاني التقدم بالسرف والاو اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج  
 او لا والاو التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خير يلزم على هذا  
 ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع والاو ان يقال  
 المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع  
 وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن  
 اعتبار بينهما ترتيبا فالتقدم بالرتبة والا فبالسرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام الترتيب  
 ايضا لانه مضاييف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى آخره  
 للآخر باخره مضاييف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعينة فلا خفاء في المعينة  
 الترتيبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومين  
 المترتبة في العموم والخصوص او حسية كما هو من متخاذين ولا في المعينة بالسرف وهو  
 ولا في المعينة بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول كجزين لشيء واحد فانها  
 في العلية مع ذلك الشيء او العارضة لمعلول علة واحدة ناقصة كما مرين اشتراط

واحد

بشرط

بشرط واحد فانما معا ايضا في العلوية لتلك العلة الناقصة ولا في المعينة بالعلية  
 العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين  
 مستقلتين على معلول واحد بالشخص والعارضة لمعلول علة واحدة مستقلة مطلقا على  
 راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعينة الزمانية على راي المتكلمين  
 واما المعينة الزمانية على راي الحكماء والمعينة الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظرتا مل  
 لأن المعينة عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر  
 وما قيل المعينة في القسم السادس اعني معينه اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول  
 فيه ان المتكلمين لا يحجرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق  
 على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعينة في اجزاء الزمان عدم تحقق المعينة  
 الذاتية على رايهم ومقولة بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام  
 بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عندنا  
 فاننا علم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية  
 او بالسبق من السبق بالطبع وذلك لأن الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة واقوى من  
 وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع او بمفهوم السبق من غيرهما كما في السبق بالشر  
 وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلاثة ان تصير السابق فيه متأخرا وهو بعينه بخلاف  
 السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة بين  
 المضاييف في انواع التشكيك وهي ثلاثة التشكيك بالاولية والتشكيك  
 بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر  
 موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولية مثلا بان كان احد السبقين او بمفهوم السبق  
 من السبق الآخر كان التأخر الذي هو مضاييف للسبق الاول بالاضافة الى التأخر الذي هو

في ان السبق مقول بالتشكيك

من الاحتياج الى علة غيرهما فيترفع  
 عليه من الترتيب العقلي يكون او لا  
 والحل



مضاييف للسبق الثاني موصوفاً بذلك النوع من التشكيك كان المتأخر والأول مفهوم  
 المتأخر من التأخر الثاني وهكذا الحال في الأشدية والأقدمية فالأضافة بين سبقتين إذا  
 كان بنوع من النوع التشكيك كانت تلك الأضافة منخفظ بين مضافيهما اعني تأخرهما  
 وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسية لتلك الأقسام بناءً  
 على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائماً تعارض زماناً  
 او مكاناً او غيرهما اعني اذا نظرت الى الميزة من حيث هي لم يكن متقدمة على غيرها  
 متأخرة وانما تعرض لها التقدم باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم بالزمان  
 او مكان كما في التقدم بالمكان او غيرهما من كمال في التقدم بالسرف وحاجة كما في التقدم  
 بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر وانما الأشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات  
فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المعروضة انما هو لذاته لا لآخره والتقدم  
للحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما قد يؤخذان اضافيان وان الحقيقي  
 من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتياً والآخر زمانياً وقد يتوهم ان الزمان معتبر  
 في مفهوم الزمان كما انه معتبر في مفهوم الاضافي على ما مر من تفسيره فارادات يدفع هذا  
 التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المعنى  
 ذكر لكل من التقدم والحدوث احدهما وهو المسمى بالزمان حقيقة لغوية لأن اهل  
 اللغة لا يفهمون منها الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لأنه مصطلح  
 اهل الكلام والاشتمال يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود  
 الشيء مسبقاً بقدمه في زمان وفي مفهوم التقدم بان يقال هو كون وجود الشيء متأخراً  
 في جميع الأزمنة الماضية لزم التسامح لأن اما قديم او حادث لا متعلق بالخلو منهما وعلى  
 التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويتسم ولا يلزم التسامح من اعتبار الذات

في التقدم والحدوث الاضافيين لأنه يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعتراض بان مفهوم التقدم  
 هو ان لا يكون وجود الشيء مسبقاً بقدمه في زمان وحجاً بوزن الزمان بالتقدم  
 بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسامح وروبان الزمان معتبر وح في مفهوم التقدم  
مسلوباً لا مثبتاً والمراد باعتباره مثبتاً لا يستلزم التسامح فلا اشكال والحدوث الذاتي  
 متحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبقية وجود الشيء بالغير ولا شك  
 ان وجود الممكن مسبق بوجود علته متحقق للحدوث الذاتي لهذا المعنى مكشوف لا  
 يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيان الممكن لذاته غير مقيض للوجود ولغيره مقيض  
 وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم  
 ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب للغير وما ارتفاع حاله  
 بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذ  
 وجود الممكن مسبق بلا اقتضاء للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية  
 ما ذكره في ثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب للغير دون  
 العكس ولا يلزم منه تقدم الأول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه  
 وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سبب موجب لارتفاع  
 حاله بحسب للغير لكن الأول ظاهر البطلان لأن ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع  
 حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصل من الطرفين والقدم  
والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجد لكان الحدوث حادثاً ولا لزم وجود الصفة  
 قبل وجود موصوفها وكان القدم قديماً ولا لزم حدوث القدم صفة لذات القديم  
 اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفاً بالقدم ثم انصف به واذا كانت الصفة  
 اللازمة مسبوقة بالقدم كان ملزوماً كذلك ثم ينقل الكلام الى قدم القدم وحادث

في زعمها باعتبار العقل



الحدوث حتى يشتم هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتي  
فانه وان امكن اجزاء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث  
الذاتي موجودا كان قائما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية  
بالغير فالقدم جزء منه وكل ما يكون القدم جزء مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر  
ان للسائل ان يقول ان التسمي انما يلزم من اتصاف شئ بالقدم والحدوث لا من كونها  
موجودين فان لزوم التسمي بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو انصف  
شئ بالقدم لكان اتصافه ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف ولا يلزم اما  
عدم ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محالان وكذلك نقول لو  
انصف شئ بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والآن لم قدم الحادث ولا  
يجدى المناقشة بان القدم عبارة عن مسبوقية وجود الشئ بقدمه في نفسه كان  
الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشئ بقدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف  
بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقية به ليس قدما والحاصل ان وجود  
الشئ في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشئ لغيره فانه في الاصطلاح  
لا يسمى قديما ولا حادثا لأن تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل  
له في لزوم التسمي اذ له ان يقول لو انصف شئ بالقدم لم عدم مسبوقية الاتصاف بقدمه  
الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا  
حتى يظهر التسمي في عدم مسبوقية الاتصاف بقديم سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام في  
الحدوث احباب المص بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني  
لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل بترتيب سلسلتهما ربما اعتبرهما العقل لكن العقل  
لا يقوى على اعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار

ويصدق القطعية المنفصلة الحقيقة منهما في الوجود فان قولنا الوجود اما ان يكون  
مسبوقا او لا يكون داير بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقة من  
الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الوجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب  
بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون  
واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا  
والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والآن لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير  
ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد  
وجوده عليه والآن لكان ممكنا يعني ان الواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها  
يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لامن اجزاء متميزة بحسب الخارج ولا من  
متميزة بحسب الذهن ولا احتياج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الجزئية بحسب  
الامر وجزء الشئ غيره واحتياج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول وفيه بحث لأن  
الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارج الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في  
وجوده الخارج الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من  
اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم  
امكانه قيل لو كان مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لم يلزم ان يكون حكم العقل با  
بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لم يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان عقليتان  
متغيرتان مطابقان ذلك البسيط وهو صحيح فان مطابقة احد الصورتين المتغيرتين  
ينافي مطابقة الاخرى له بديهية واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء  
والحكم فيه يعتبر مطابقة ولا مطابقة وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متميزة في الخارج  
ولا تمايز واما عن الثاني فبان لا نم استعماله ان يكون للبسيط صورتان كما ذكرنا

منه فلو العاجب



جزئك بكونه محالاً من بديهة وهلك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار  
والتمثاله في المرأة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يسهل مطابقتها  
لأمر واحد بسيط فذلك يتسارع وهلك الحال في الأجزاء العقلية أيضاً كذلك ولو  
عملت ان هذا صور عقلية مخالفة للصور الخيالية سرعها العقل من الهويات الخارجية  
بحسب استعدادات يعرض للنفس وشروط مختلفة يقتضي ذلك الاستعدادات من  
مشاهدة جزئيات اقل واكثر والتشابه المشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان  
يعقل النفس صورة مطابقة بشخص بخصوصية واخرى يطابقه وبني نوعه واخرى  
يطابقه وبني جنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في مية  
ذلك الشيء لأن كل مية لما سواه مقتضية لأمكان الوجود بناء على البرهان التوحيدي  
فلو شارك غيره في مية ذلك الشيء لكان ممكناً اذا لم يكن مشاركا لغيره في مية من  
المهيات لم يحجج الى ان يتفضل عن غيره تفضل اذ لم يكن مركباً في العقل لانا نقول  
يجوز ان يكون له جنس مخم في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل  
وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضاً لم لا يجوز ان يكون مركباً من متساويين الثاني  
ان الواجب لا يكون جزءاً من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر  
اليه حقيقة واحدة وحده حقيقية بحيث يكون المجموع شخصاً واحداً وذلك لأن  
احدهما ان لم يكن حالاً في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا في  
وان كان احدهما حالاً في الآخر فلا يخفى اما ان يكون الواجب حالاً في الآخر وبالعكس والاول  
مع لأن الواجب مستغن عن غيره والمستغنى عن الغير لا يمكن حله في غيره بديهة  
الثاني ايضاً لأنه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو المتوحد  
والأمر الآخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة محصلة بل غاية ان يحصل منهما حقيقة

من غيبته وجود العاجب

اعتبارية واعتراض بان كون الحال عرضاً والتوكيد اعتبارياً انما يلزم اذا كان الجزء  
الحال لا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءاً اما ويا وجد فيهما الجزء  
الصور فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصور النوعية للمواليد  
الثالثة ودعوى الاحتياج أو الأنفعال بين الأجزاء المادية غير مسموعة الثالثة  
ان الواجب لا يزيد وجوده عليه ولا لكان الوجود صفة لأنه ان لم يتم الوجود  
به لم يكن موجوداً وان قام به يكون صفة له والصفة يفتقر الى موصوفها الذي هو  
غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب  
والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم علة على معلولها فاما بهذا الوجود فيقدم  
الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود  
كل الكلام في الأول فيلزم التشابه وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب  
افتقارها في وجود الى غيرها واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب  
قياماً خارجياً كقيام الأعراض بموضوعاتها فلا تم قوله ان لم يتم به الوجود لم يكن وجوداً  
وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا تم قوله والمفتقر الى الغير ممكن وانما ذلك  
اذا كان المفتقر مماله عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما يقدم وسيأتي  
وايضاً لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجود الخاص لانا نقول لا بد من دليل على  
ان هناك وجوداً خاصاً وراء الوجود المطلق وحصة ثم على انه ليس من المعقولات  
الثانية لا يقال مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا  
لا يلزم من ذلك ان له وجوداً خارجياً هو عين ذاته مع انه مقصودهم الأصلي يجوز ان  
يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عيناً لا يتحققه مع عدم زيادته وايضاً فانفتقار  
الوجود الى المية التي يقوم بها تحقق وجوبه ولا يقتضي مكانه ولا معنى لوجوب الوجود سوى



كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد  
يوصف به المهيئة وقد يوصف به الوجود فاذا وصفتا به المهيئة كان معناه انها يقتضي  
الوجود واذا وصفتا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات المهيئة من غير احتياج  
الى غيرها واعلم ان هذا الوجه وهو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب قد يلخص حيث  
يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده تعالى نائداً على ذاته فلا بد ان  
يتصف به ذاته في نفس الامر والالم يكن موجوداً فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له  
من علة بها يصير متصفاً بالوجود وسياق الكلام الى آخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف  
الاجوبة على ما سيجي ما لبعض متأخري المتكلمين ومنهم المتصنف الى مذهبه ويمكن ان يجاب بان  
المحجج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكناً وكان ذلك  
الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به فلم يكن به هذا  
علة تجعل ذلك الشيء متصفاً بهذا الامر فان الثواب لما جاز ان يتصف بالبياض بعبارة  
ايضاً لا يتصف به احتياج الى علة تجعله ابيض وكذلك ذات زيد لما جاز ان يتصف بالجلود  
وجاز ايضاً ان لا يتصف به احتياج الى علة تجعله متصفاً بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف  
شيء بامر ممكناً بل واجباً او متنعاً فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجة  
لما كان واجباً ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة ولا  
تمهد هذا فيقول ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز الا يتصف به لم يكن  
هناك علة بها تصير متصفاً بالوجود فان شأن العلة ان يبرح احد الطرفين المتساويين  
على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وتوجيهها وما يقال  
الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لان  
هناك اقتضاء وتأثير ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون آثاراً له

وانما يمنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعوض بوجوب الاول ان الوجود معلول  
بالضرورة وحقيقة الواجب تعالى غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود  
مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي  
العروض واللاعروض ولا هذا وذلك والاقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي  
التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعله فيقتضي الواجب  
اليها فيكون ممكناً هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا  
يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بان يحتاج الواجب الى عدم  
علة العروض وهو غير فيلزم افتقار الواجب الى غير هف واحتجاج الواجب الى عدم نفسه  
لان علة عروض الوجود هو الواجب الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان  
هو الوجود وحده يلزم ان يكون وجوده مبدأ لجميع الممكنات وهو محال لا استلزامه ان  
وجود زيد مثلاً علة لنفسه ولعله ايضاً وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب  
المبدء بل عدم ضرورة ان احد جزئية وهو التجرد عدم وان كان بشرط التجرد لزم جواز  
كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم يختلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان  
الشيء مبدأ لنفسه ولعله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان  
الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة ومما يشاركه في غير ما يشاركه  
المخالفة فيكون وجوده مغاير للحقيقة الخامسة ان كان نفس الوجود في الاعيان اعني الوجود  
المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الوجود مع  
قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدم لا يصلح جزء الواجب وبشرط  
التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجباً لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الوجود  
في الاعيان فان كان بدون الوجود محال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الوجود وان كان



مع الكون فاما ان يكون الكون داخل فيه وهو محذور امتناع تركيب الواجب وخارجا عنه وهو المطلوب لأن معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوب كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب انما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على ان الوجود المطلق الاعلى ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا فليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الأول من تلك الوجوه الاعلى ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العوض ولا الاعراض وانما المقتضى لعدم العوض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول امكانات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما في المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات البادى تعارض نفس الكون الخاص للمخالف لسائر الكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمصاحب عن الوجه الأول واكتفى به لقيام عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركة بين الكلي والطبيعة النوعية لا يختلف لواز ما بل يجب لكل فرد مع ما يجب للآخر وعلى هذا يلزم كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العوض او الاعراض لم يختلف في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منها كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقار الواجب الغير والجواب ان صدق الوجود على افراد صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة

افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة للحقيقة في اختلاف جزئياته في العوض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضى ايضا ابصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار فيجوز ان يكون الوجودات الخارجية متخلفة في الحقيقة بحيث يقتضى الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صفا عرضيا والسابع ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضى في الواجب طرفين احدهما المهيئة والآخر الوجود لأنه عبارة عن اقتضاء المهيئة للوجود فيكون وجوده زائدا على مهيئة والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء ان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا لتقدم بالوجود فمع لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو نفس المهيئة من حيث هي فتقدم ذات الوجود تقدم الجزء الأخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهيئة قابله لوجودها ولا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخرها ذكرتم بعينه ورده المصباح ان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمه بوجوب تقدم ما عليه بالوجود وتأثير المهيئة من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود مقيدا له والنقص بالقياس ظاهر البطلان فان قایل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لتلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العلم ايضا لتلا يلزم اجتماع المتناهيين قيل لا ثم ان المقيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للأفادة ههنا سوى ان تلك المهيئة يقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدم ما عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في المقابل بعينه بخلاف المقيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمه بانه ما لم يكن موجودا لم يكن هذا لوجود الغير

الوجود



واجب بان التأثير والايحاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الایحاد فرقة مرتبة  
الوجود قطعاً فلا يلزم تعقل تأثير المية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود  
غيرها واحاب المصاعن النقص في شرحه للأشارات بان كلام الناقد مبني على ان المية  
هوية في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود محل فيها وهو فاسد لان كون المية هو  
وجودها والمية لا يتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكاً عن الوجود  
فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من  
شأنه ان ملاحظها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدله  
فاذن انصاف المية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المية ليس لها  
وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمع اجتماع المقبول والقابل بل  
المية اذا كانت لكونها هو وجودها والحاصل ان المية ان يكون قابلاً للوجود عند  
وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعله لصفة خارجية عند وجودها في العقل  
فقط الى هذا كلامه وفيه نظر لان الانصاف اذا كان عقلياً يكون الصفة ايضا امر  
عقلياً فلو فرضنا المية فاعله لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعله لصفة خارجية بل  
يلزم كونها فاعله لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فابن الفرق وجهه  
المحتمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله المية قابله للوجود انها كذلك في العقل  
فلازم انها ليست بمقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المية يتحقق في العقل  
اولاً ثم اعتبر الوجود الخارجي لها وان اراد انها قابله للوجود في الخارج فلازم ذلك  
وانما يكون قابله في الخارج لو كان للمية وجود منفرد وللوجود وجود كما في انصاف  
الجسم بالبياض وهو محقق وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام الى هذا  
كلامه اقول هو غير موجه بعدما اولا فلان ح يكون قوله ولا يمكن ان يكون

فاعله بصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا لا ملخل له في الجواب واما ثانيا  
فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية المية للوجود واتصافها به بحسب العقل  
وكفي لذلك في تقدم العلة القابلة تعدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود  
ايضاً بحسب العقل وليكون في تقدم العلة الفاعلية ايضاً تقدمها بالوجود العقلي من غير  
ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان مية الأربعة علة فاعله لزوجيتها  
ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وسائر الصفات  
كان ذلك رجوعاً الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في مية واجب الوجود ونقول ح لو كان  
مية الواجب علة فاعله لوجودها الخارجي للزم ان يكون الوجود العقلي المية الواجب  
متقدماً على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو محقق لا نقول  
معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدماً  
على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي المية الواجب على  
وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل واجب الوجود عاقل بل اللازم ان يكون قبل  
الوجود والعقل لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدلل بوجوه آخر منها  
انه لو زاد وجود الواجب على مية لزم كون الشيء الواحد فاعلاً بشئ وقابلاً له لان ذات  
الواجب يكون قابلاً للوجود لكونه معروضاً له وفاعلاً له لاستحالة ان يكون غير  
ذات الواجب فاعلاً لوجوده والتالي بط ما ينبغي من بيان استحالة واجب بان لا يتم  
استحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود  
الواجب للاحتياج الى المية احتياج العارض الى المعرض وكان ممكن ضرورة احتياجه  
الى الغير وكان جائز الزوال نظر الى ذاته والالكان واجبا لذاته هف والجواب  
صام من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب



للمهمة وجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما  
لزم احتياجه ضرورة احتياج المهمة في تحققها الى الوجود والاحتياج الوجود العروضة الى  
المهمة فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون  
العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر  
للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر والجواب يمنع احتياج المهمة في تحققها الى الوجود فان  
الوجود هو نفس التحقق لاما انه التحقق على امر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات  
الواجب تعالى عن الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود  
وكل ما هو محتاج لتحقيقه الى الغير اقول هذا الوجه تليخيص واختصار للوجه السابق  
كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود جبه  
من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعاً وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود  
اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً وكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجوداً  
نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجوداً الى غيره  
فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره وكل مفهوم مغاير للوجود  
فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفومات المغايرة للوجود بواجب  
وقد ثبت بالبهرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الاعين الوجود الذي هو محتاج  
بذاته لا بامر مغاير لذاته اطلاقاً وتطويل بهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود  
امر به يكون الشيء موجوداً ويصير متحققاً وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا  
التحقق كما مر مراراً فان الوجود والتحقق كونه الشيء موجوداً او كونه الشيء متحققاً  
والمعنى واحد وايضاً لو تم ما ذكره لدل على ان كثير من السلوب والأضافات عين  
ذات الواجب مع بتاينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانفق الكلام

مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجرد محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم  
التجرد لاحتياج في كونه مجرد الى غيره ههنا فيلزم ان يكون ذات الواجب غير التجرد و  
فساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة  
والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري نفس العدم والا  
لزم تركبه مع لزوم كونه معدوماً على التقديرين ولو امكن النقيض عن هذا بان ذات  
الباري تجرد خاص نسبة الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة للوجود الخاص الى مفهوم الوجود  
المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم التجرد  
المطلق لا على تقدير كونه تجرداً خاصاً معروضاً للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون  
ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما  
متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب  
عين الوجوب والأيجاد الى غير ذلك من السلوب والأضافات تعالى عما يقولون علواً  
كبيراً فان نوقش بان المع هو ان يحتاج الواجب في وجوده لا غيره لا ان يحتاج الواجب في  
تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلوب والأضافات الى غيره فانه ليس بحال قلنا  
لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره واللام يكن واجباً لذاته وهذا يكفينافي  
النقص ولزوم المع والوجود الخارج من المحولات العقلية اما انه من المحولات العقلية  
لا متناع استغنائه عن المحل واما انه من المحولات العقلية فذلك لا متناع حصوله  
فيه اى في المحل حصولاً خارجياً لما سبق من ان ذلك يقتضي كون المهمة موجودة قبل  
قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لأنه ليس بموجود في الخارج ايضاً والا  
لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضاً وتسلسلت الموجودات الخارجية و  
عارض المهمة عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اعلم ان هذا الكلام من المقادير

في ان الوجود الخارج من المحولات العقلية







من حيث هي لا المية الموجودة في الذهن على ما سبق وإذا تحقق ما قلناه انكشف لك حقيقة الأمر في كون القدم والجماهير والوجوب والأمكن والأمتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضاء مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ولا يرى له ان يحكم بينهما بالتناقض أي بانتهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في نفسه ان كان نقيضان من القضايا او اما لغيرهما بان يتصف بهما كلهما او لا يتصف بشيء ومنهما اتصافا بحسب نفس الأمر من النقيضان مفردين وظاهر الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم ولا استحالة فيه أي الاستحالة في تصور النقيضين اذ اجتماع صورة النقيضين في العقل ليس يجمع بين النقيضين صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى تمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل بثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة السابقة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض سالمة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرها العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليس بمتناقضين هف واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتينهما فالاجتماع بين صورتين النقيضين لا بينهما ولا محذور كما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الأمور الذهنية الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعاً لأن نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثانية وليس لا ثبوت الصور في العقل ثابت في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين ولا ثبوتها احتاج الى انتزاع صورة من اللاتبوت فلا يلزم الاجتماع صورة احد النقيضين مع

نتيجة الامر

اجتماع

الامر

الأخر والاستحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ليس صورة حاصلة ينتزع منه صورة فلا اجتماع الا بين صورتين النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر خارجا فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصور الثانية فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها واعلم هذا الكلام انما يصح على طريقه القائلين بالشيخ ومثال كالمص وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا شيئين اتصافا بحسب نفس الأمر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الأمر مفهوماً النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق مفهوماً النقيضين في نفس الأمر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الأمر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لأن اتصاف العقل الوجود وان كان بحسب نفس الأمر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدمه اي عدم المعدوم مطلقاً هو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لاذهنا ولا خارجاً بان يتمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرفعه اي يلاحظه بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اى المعدوم مطلقاً لكونه متصوراً بعنوان المعدومية ثابت في الذهن متصفاً بالوجود الذهني بحسب نفس الأمر قسيم للثابت باعتبار اى بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لأن العقل فرضه معدوماً مطلقاً ولا يحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس يجمع



للتقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة  
المشهوره على قولهم الحكم على الشيء ايجابا وسلبا مشروط بتصوره بوجه ما اى بوجود  
الحكموم عليه في الذهن وعنه لو صح ذلك فان لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمنع  
الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون الشرط واللازم باطل الاستلزامه التناقض  
لان موضوع هذه القضية والمعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف  
بامتناع الحكم عليه ويصح الحكم عليه ايضا وهذا جمع للتقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم  
مطلقا ثابت باعتبار على ما مروى صحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم  
عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ يدل  
قوله ويصح الحكم عليه من حيث انه متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو  
ليس ثابت والايضا قضي يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه  
ليس ثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الخبيثة بل من حيث هو ثابت والا  
لزم التناقض لاتحاد الجهة فمودى العبارتين واحدا ولهذا اى ولان للعقل ان يتصور جميع  
الاشياء تقسيم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز لهما مع  
ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور  
الاقسام صح والحكم على امرين بانهما متمايزين بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور  
ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محالة  
فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع التقيضين في بعض النسخ يدل قوله ولهذا انقسم  
الموجود ووج يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن لتقسيم الكلام ولما كان لقليل ان  
يقول الحكم بامتيان احد الشئيين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من التمايزين هوية  
في الذهن مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل بالامتيان بين الثابت وما ليس بثابت

لا يستلزم ذلك ان يكون ما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك مع اجاب عن ذلك  
بقوله وهو اى الحكم بامتيان احد الشئيين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من التمايزين  
فان العقل يحكم بالامتيان بين ما لا هوية له في العقل وبين ما له هوية عقلية وليس  
لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اى لها ليس بثابت في الذهن هوية عقلية  
لكن حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امر يمكن ان يكون ثابتا باعتبار غير  
ثابت باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون الامر لا هوية باعتبار ولا يكون له هوية  
باعتبار اخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اى الموجودات  
الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين  
الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة  
بينهما خارجية فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة  
الخارجية وهذا هو المعنى المطابقة للخارج والمراد يكون النسبة خارجية ان يكون  
الخارج طرفا نفس النسبة الوجودها والا اى وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على  
مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقة للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور  
العقلية كقولنا الامكان اعتبارى او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن اذا  
عنى ما الحكم بالامور الخارجية على الامور الذهنية فذلك ممتنع صحة وصدقه ايجابا  
بالامتناع ان يكون الموجود الخارجى ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول  
المراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الايجابى على ما هو المتبادر والا فيكون النسبة  
السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخار  
جيه مسلو به عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية  
فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحة التطابق بين النسبة

في مصادق القضايا

الحكم



الحكمة وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في  
الخارج وأشار بقوله لا يجب ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد  
يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد عمي فان الحالة والمسئلة بالعمي لا يتصف بهما زيد  
الا في الخارج فقط وهذا معنى ما يقال ان الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج له  
الأمور العدمية وان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان  
شيء على آخر ليجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الأخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج  
لا ينسب اليه في الخارج شيء أصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون  
مطابقا للخارج كما في قولنا الإنسان ممكن فان الحكم بإمكان الإنسان صحيح ولو لم  
يكن للإنسان وجود في الخارج وكما في قولنا الأمكان أمر اعتباري ولا يمكن في هاتين  
الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج واذا تقرر ان ما لا  
يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون خارجا مطابقا للخارج علم  
ان مطابقة للخارج وعدم مطابقة لا يكون معناه الصحة وفساده فلا بد من امر  
آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحة باعتبار مطابقة لما في نفس  
الامر يعني معيار صحته وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقة لما في  
الامر وعدم مطابقة له والمراد بنفس الامر ما يقيم من قولنا هذا الأمر كذا في نفسه وليس  
كذا في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرس واخبار الخبير على  
المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات لا مطابقة لما في الأذهان لا مكان تصور  
الكواذب فان الأذهان قد يرسم فيها الأحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة  
الحكم مطابقة لما في الأذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقة لما في  
الأذهان الفلاسفة وبطريقا قطعيا وايضا قد يختلف الأحكام في الأذهان فان الحكم

يعتقدون قدم العالم والمتكلمين حدوثه فبانما يعتبر المطابقة اقول ههنا اشكالك  
قوى قد اشرنا اليه فيما سبق وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الأذهان  
من النسبة الحكيمية يعبر مطابقة لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابقة  
يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما ذكره المصنف ان الاعتبار  
صحة الحكم مطابقة لما في نفس الامر لا لما في الأذهان من النسبة الحكيمية وهذا تصريح  
منهم بمغايرتهم ما معلوم ان ما لا يكون في الأذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة  
وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في الخارج الذهن  
لما لا في معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته  
لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الأذهان قيل المراد لما في نفس الامر هو ما في  
العقل الفعال وهو غير الخارج لأن المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية  
وما في الأذهان من الأحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة  
مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا يفيد على  
ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الاعلى وجه بعيد جدا وهو ان يجعل  
الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجرىات واعرض بان ما ذكره من انقسام  
صور المعقولات في جوهر مجرد هو جزؤه للنفس الناطقة واستدلوا عليه للفرق  
بين حالتها الذهول والنسيان جار في الأحكام الكاذبة فيجب انقسامها فيه ايضا  
وح فلو كان المطابق لما ارسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة  
في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد  
وما هو جزؤه للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعتراض ايضا بانه يتعذر  
ح وصف الأحكام الثانية في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف



العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لا امتناع مطابقه الشيء لما لا يتحقق معه  
 وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الحسوف وقيام زيد في هذا الوقت لا امتناع  
 ارتسامها في العقل واجيب عن الأول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون  
 لكونه مطابقا لما في نفس الأمر بل لكونه علمه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة  
 الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو  
 بارقسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئ في العقل  
 على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقلان يعتبر النقيضين  
 ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان العقلان يتصوران  
 ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله  
 ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا غيره به  
 كان كل من المتمايزين ذاهوبا ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا  
 فيه هف فاجاب بان صحة الأحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة  
 نفس الأمر دون الخارج اقول فيه نظرا ما اولافلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان  
 يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا وكاذبا لأن الحكم على شيء  
 كان كاذبا يستدعي تصور الحكم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج  
 كان كاذبا فلا عمر به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلأنه  
 بعدما بين انه يجوز ان يكون امر ما ذاهوية باعتبار وبلا هوية باعتبار كانه  
 يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا ينفى لهذا السؤال وجه ورود ما  
 ثالثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة  
 بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت

في الذهن

في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه  
 وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو مفضل قوله  
 فيكون ما ليس بثابت فيه ثم الوجود والعدم قد يجملان وقد ير بطهما المحمول قد سبق  
 منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه  
 ذكرهم ههنا عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم  
 يتعرض لدفع الأشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل  
 قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتقائه  
 عنه وحقيقتهما ادراك الى النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي  
 اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والالكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما  
 بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والالكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون  
 مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهومان متحدان ذاتا  
 يعني ان ما صدق عليه ذات واحدة قيل برده عليه ان الأمور المتغيرة في مفهوم  
 تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة  
 وهو مردود بان الأمور للتغايرت في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي  
 ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا  
 او تقدير او يرده عليه حمل العدميات على الموجود الخارج اذ لا ايجاد هناك في الوجود  
 بل رب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري  
 ممتنع والوجوب ثبوت والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل  
 للجنس وغير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام وان اريد بالوجود اعم من  
 الذهن والخارج لتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لأنه لا يتصور التغاير في المفهوم

في حمل الايجابي

في حقيقة حمل الوجود والعدم على ما هي ثابت  
 8



مع الأيجاد في الوجود الذهني إذ لا معنى للموجود في الذهن إلا الحاصل فيه وهو معنى  
المفهوم وقد تفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الأجزاء على  
الماهية المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون أحدهما وقد يكون ثالثا يعني  
قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد  
الذات متحدة مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يبق أن العنوان قد يكون  
الذات كقولنا الإنسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق  
عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدة حقيقة كقولنا الكاتب إنسان  
وقد يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد  
جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر  
ولا اعتبار عدم القيام لو استدعاه هذا جواب شك يرد على الأيجاد مطلقا تقر به  
أن يقال أن طرف الحكم لما وجب أن يكون متغايرين وجب أن يكون أحدهما قائما  
بالآخر إذ مع التغاير لو لم يبق أحدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد  
اجنبيا عن الآخر في قولنا كل رومي أبيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بل  
البياض والرومي مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي وحمل السواد عليه  
هفوا إذا كان أحد الطرفين قائما بالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم  
به والاجمع المثلان عنه قيامه وح يلزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك صحيح  
للتقيضين وتقرير الجواب أن تغاير الطرفين لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر فإن  
قولنا كل إنسان ناطق حمله صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قول  
لو لم يبق أحدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر  
قلنا م وإنما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير بين متحدين بالذات ولو سلم أن

كما ليس بين السواد  
وبينه مناسبة

التغاير

التغاير يستدعي قيام أحدهما بالآخر فلازم أنه يستدعي اعتبار عدم القيام في القيام  
ليس يلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا  
بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه أن القائم ليس مأخوذاً باعتبار ما  
قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القيام معه به  
للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على معدومات  
يشتمل على الحمل الأيجابي فيلزم بيان امتناع الحمل ثابت وذلك باطل للشئ بنفسه  
أقول فيه نظر لأن له أن يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيتا من غير حاجة  
إلى بيان وإن كان صحيحا كانت متقدمتان صحيحة هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما  
يلزم بطلانه على تقدير صحة فهو باطل قطعاً وثبات الوجود للماهية بلا يستدعي  
وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية منه  
تقريره أن يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود  
لها واللازم لم يكن صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة إلا اجتماع النقيضين  
فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية  
قبل وجودها وذلك في لاقضائه أن يكون الماهية موجودة بوجودين أو بوجود  
واحد مرتين وتقرير الجواب أن اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل  
وجودها قولك الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون  
ثابتا للماهية الموجودة قلنا ممنوع فإن الوجود كما سبق وتحقيقة ثابت للماهية  
من حيث هي للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها  
وثبوتها بل فيها لا اثبات نفيمها وثبوتها في الذهن وإن كان لازما لكنه ليس شرط  
من جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره أن يقال سلب الوجود عن

الحمل

الحمل





عما سواها من الماهيات والآ  
لم يمتص تلك الماهية ٢٢

ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل  
ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم يكن موجودا لا يمكن سلب الوجود  
عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين  
وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نعم ان سلب الوجود عن ماهية  
لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها وثبوتها في  
الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لأن معنى  
الوجود عن الماهية نفي الماهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امر متحققا  
هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم  
لكنه ليس شرط لسلب الوجود اى انتقائه وان كان شرط الحكم لسلب الوجود ولا محذور  
فان الوجود لم يسلب الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم  
اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها  
محكوما عليه بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك  
قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي  
قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يتناقضان السالبة  
المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارسام المفومات  
في القوى العالية ان كان وجود اذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق والذهني  
عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك ليجتاج الادفعه  
لحمل الوضع من العقولات الثانية لانها يعرضان للعقولات الاولى من حيث هي  
العقل يقالان على افرادهما بالتشكيك بان حمل الصفة على الموصوف او على بالجملة من حمل  
الموصوف عليها وكذا حمل الأعم على الأخص او على بالجملة عليه وكذا الحال في الوضع فان

وضع الموصوف للصفة والأخص للأعم اولى بالوصفية من عليها وليست الموصوفية بمتو  
والانتماس من قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناه من صاحب التلويحات فلا  
بعيد ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون وجوده بنفسه سواء كان  
قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود  
بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الأفراد يكون موجودا كالأشياء الصادق على الفرس  
والأعم الصادق على زيد فان الفرس وزيد موجودان بالذات والأشياء والأعم موجودان  
بالعرض بمعنى ان ما صدق عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فيجازى  
الشيء قد يكون له وجود في الأعيان وقد يكون وجود في الأذهان ويقال للموجود  
في الأعيان والموجود في الأذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبا  
وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالجواز وذلك لان الوجود  
من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نفس موضوع بازاء  
اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه  
النفس الموضوع بازائه ذلك اللفظ كان موجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الأعيان  
قبل ما يسمى موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالجواز ايضا فلم  
عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن  
دونما لا نأقول كلها يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض  
وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجيب بان  
مفهوم الإنسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كأنه هو فالوجود  
النسب إلى الفرس اولى بالذات منسوبة اليه ثانيا بالعرض واما الوجود في العبارة  
والكتابة فلا يعنى به لفظ الفرس او نفسه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية



المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار  
ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار  
الدال عليها بواسطة او بواسطةين موجود فيها والاشك ان جعل ذات الشيء موجودا  
باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا بعد من جعل المحمول على الوجود  
باعتبار كونه محمولا عليه موجودا الشيء احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا  
بالجواز بينهما على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلاف في جواز اعاده المعدوم  
بمعينه اي جميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض  
الكرامية و**ابو الحسن البصري** ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره **المصنف**  
وهؤلاء وان كانوا مسلمين معتزفين بالمعاد الجسمانية ينكرون اعادة المعدوم  
لا يقولون بانعدام الأجساد بل يتفرق اجزاؤها وخر وجهها عن الانتفاع ويا ولون بذلك  
الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عليه واستدلوا بوجوه اشار الى الاول  
بقوله لا امتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم  
يصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فمتنع الاشارة العقلية  
اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة  
وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له  
هوية ثابتة ويساق الكلام الى لا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود  
الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا  
يقال بمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبى  
على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عود  
فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى الحكم

لعمري ان هذا الجواب

فلا امتنع الحكم الايجابى على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتناع  
الحكم السلبى عليه ايضا وتمت المعارضة واللام يتم دليلك هذا الثانى النقض وهو  
ان يقال ما ذكرتموه من دليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل  
على انه لا يصح اصلا حكم حكم العقل على ما ليس موجود في الخارج مع انا قد حكم على ما ليس  
في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن  
سيول يجوز ان يتعمق واجتماع النقيضين في شريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما  
لا يعدو ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس موجود في الخارج بعدم  
صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو ان يقال لا ثم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم  
عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لاهوية  
له يتصورها الحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثر الفاعل من غير  
ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشئ من الأحكام ولو سلم فقله لكن المعدوم ليس له  
هوية ثابتة ان اراد بها انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فهو موان  
اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا ممنوع عند المعتزلة القائلين  
بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن يمنع قوله فمتنع  
الاشارة العقلية اليه لأن الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل  
يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان  
اريد انه ليس له في زمان من الأزمنة هوية خارجية على معنى السلب واما فذلك  
مم ايضا لأن المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية واما ان اريد به  
انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لادائما فمسلم لكن يمنع قوله  
فمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان اريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان



كونه معدوماً وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه  
 موجوداً كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد الى الثاني اشار بقوله  
 ولو اعيد لخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ الفرض ان المعاد هو المبدأ بعينه ويجعل شيئاً  
 انما يتصور بين الشئيين والجواب انه لا معنى لخلل العدم ههنا سوى انه كان موجوداً في  
 زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا بعين  
 ان التحلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمان وجوده بعينه وايضاً لم لا يجوز  
 التميز في الحالين بعوارض غير مشخص مع بقاءه العوارض المشخصة بها لها في الحالين فلا  
 يلزم تحلل بين الشئ الواحد من جميع الوجوه وايضاً لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاءه  
 شخص من الأشخاص زماناً واللازم تحلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك الشخص في  
 طرفي البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة  
 ويلزم التسام في الزمان يعني لجواز اعادة المعلوم بعينه اي جميع مشخصاته لجواز اعادة  
 وقته الأول لأنه من جملتها ضرورة ان الموجود تفيد كونه في هذا الوقت غير موجود تفيد  
 كونه في وقت آخر واللازم بطلان قضائه الى كون الشئ مبتدأ من فيه انه معاد اذ لا معنى  
 للمبدأ لا الموجود في وقته الأول وفي هذا رفع التفرقة والامتياز بين المبدأ والمعاد حيث  
 شئ واحد مبتدأ من حيث كونه معاد او معاداً من حيث انه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب  
 العقل ضروري وايضاً جمع بين المتقابلين من حيث الصدق على شئ واحد في زمان واحد من  
 جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشترنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من حيث كونه معاداً  
 وايضاً لأفصائه الى التسام في زمان لأنه لا مغايرة بين الوقت المبدأ والوقت المعاد بالزمان  
 ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض واللام يكن اعادة له بعينه بل بالقلية والبعديّة  
 بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيلزم اعادة

ذكرنا ويسمى وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفسد  
 الثلث ويجاب عن هذا الوجه الأخير يمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقلية  
 والبعديّة لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في الشخص قول  
 وايضاً فانه استدلال مقدمتين لا يجتمعان في الصدق لأن الوقت ان كان من  
 الشخصات لم يصح قوله كان المبدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع  
 التغاير بين المبدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصاً لم يصح قوله  
 ويلزم اعادة لأنه لأن اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض  
 واقول يمكن توجيهه بما يندفع هو هذا ان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه  
 لكان المبدأ مقدماً على المعاد ضرورة تحلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه  
 المتقدم المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعاً في زمان فللزمان  
 زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بأمر زليديا عليها كما  
 في اجزاء الزمان لأن تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول  
 بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادة لما ذكرنا  
 ويلزم التسام والجواب عن الجميع بان الاعم كون الوقت من الشخصات فانا قاطعون  
 بان زيد الموجود في هذه الساعة وهو بعينه الذي كان بالأمس حتى ان من زعم خلاف  
 ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من اننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه  
 في هذا الزمان غير الموجود بعيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن  
 والأعتبار دون الخارج ويحكي انه وقع هذا البحث على مع احد تلامذته وكان مصرّاً  
 على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان  
 الأمر على ما يزعم فلا يلزم من الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضاً غير من كان



يباحث في هت التليذ وعاد إلى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع ان الوقت ليس من  
المشخصات ولو سلم فلان ان ما يوجد في الوقت الأول يكون مبدأ البية وانما يلزم ذلك لو  
لم يكن الوقت ايضا معاداً ولم يكن هو مسبوق بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبدأ هو  
الواقع اولاً لا الواقع في الزمان الأول والمعاد هو الواقع ثانياً لا الواقع في الزمان الثاني  
فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسوية في الزمان ويدفعه ايضا بان الزمان عند القائلين يجوز  
اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسوية بانقطاع الاعتبار  
وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله يد بلا عنه مبدأ في وقت  
اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منجزاً في  
شخص يكسف بعوارض مشخصة بعدم العلم جاز ان يوجد مثله ابتداء فلم يبق فرق بين  
المعاد المبدأ فان الفارق بينهما لا يكون بالماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف  
فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد  
بمثله ما يشاركه في ماهية وبتشخصه معاً كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون بالماهية  
ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما وجود المثل بهذا المعنى محاذ يلزم منه ان  
يتشخص شخصان واحد فيكون الشخص الواحد مشتملاً بينهما فلا يكون شخصاً لأن مقتضى  
الشخص الواحد المانع من الشراكة مطلقاً ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة  
فان المعاد ما لم يوجد ثم عدم والمثل المبدأ اما ان يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد  
يكلف بعوارض مشخصة فلم يعلم انه الذي وجد او لانه عدم وليس موجوداً مبدأ لا نقول  
لا استحالة في علم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو مميز في نفس الامر على  
انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزم عدم الفرق  
مما يجوز الامتياز بالعوارض المشخصة استدلال القائلين بجواز اعاده المعدوم بان لا

عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثابتاً فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للو  
والالم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الامتناع لأن ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا  
يتخلف بحسب الأزمنة فهو الأمر ينفلك عنها فيزول الامتناع عند انقضاءه وكان العود  
جائزاً واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية يعني ان الموصوف  
بامتناع العود هو الماهية الموصوفة نظرياً بان العلم وهذا الوصف اعني كونها قد طر  
عليها العلم امر لازم للماهية الموصوفة لطران العلم كونها ما خوزة مع هذا الوصف  
وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء العلم تحقق  
سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نعم ان الماهية ما الموصوفة بهذا الوصف  
ممتنعة الوجود وذلك لأنه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العلم  
واجبة الوجود وممتنعة العلم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد  
الوجود واجبة العلم اقول فيه نظر لأن جواب المص في التحقيق منع وسند اذ حاصله  
اننا لا نعم انه لو كان امتناع العود لم يمتنع المعدوم او الأمر لا ينفلك عنها امتنع وجودها  
ابتداء قولك لأن مقتضى الذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يتخلف بحسب الأزمنة  
قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفاً لماهية المعدوم الموصوفة  
لطران العلم لازم لها اعني كونها قد طر عليها العلم ويتخلف الامتناع عن الوجود  
ابتداء لا انتفاء المقتضى اعني طر بان العلم فكلام هذا القائل ان كان تبعاً للسند كما يفهم  
من قوله لانم فهو غير مفيد وان كان ابطالاً له فما ذكره لا يفيد الا بطلان لانه قياس  
نفعي غير مقول في العقلية ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يستدل المنع بان مية  
المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجوداً حاصل طر  
العلم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من احكام الأعم امكان الأخص ولا امتناع



الأخص امتناع الأعم فجزان متمنع وجوده بعد عدمه لذاته فلا متمنع وجوده مطلقاً  
 قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداءً وإعادةً بحسب ذاته و  
 حقيقة بل بحسب الأضافة الى امر خارج عن ماهية وهي الزمان فاذا نيتلازم الوجود  
 أي المبدأ والمعاد امكاناً وجوباً وامتناعاً لأن الأشياء الموافقة في الماهية يجب اشتراك  
 في هذه الأمور المستندة اليها وانها لو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنًا في زمان كزمان  
 الابتداء متمنعاً في زمان آخر كزمان الأعادة معللاً بان الوجود في الزمان الثاني اخص  
 الوجود المطلق ومغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الأضافة فلا يلزم من امتناع الوجود  
 الثاني امتناع ما هو اعلم منه او امتناع ذلك المغاير لجواز الانقلاب من الامتناع الذي  
 الى الوجوب الذي معللاً بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود  
 في زمان آخر مجاز ان يكون ذلك الأخص متمنعاً والمطلق والمغاير واجباً وفي تجويز هذا  
 الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه  
 في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر واعناء للحوادث عن الحدث وسد لبنا  
 اثبات الصانع لجواز ان يكون متمنعاً لذواتها في زمان كونها معدومة واجبة  
 لذواتها في زمان كونها موجودة فلا حاجة لها صانع يحدثها انتهى كلامه اقول  
 ان هذا الكلام عن آخر حق وصواب لكن لا انزل له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام  
 يستدعي زيادة بسط في الكلام فتقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقاً  
 والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقاً والامكان عن الاقتضاءيهما مطلقين وقد تقدم  
 انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفاهيم الثلاثة بان يكون شيء واجباً في زمان يصير  
 ممكنًا او متمنعاً في زمان آخر او بالعكس او ممكنًا في زمان ويصير متمنعاً في زمان او بالعكس  
 لأن مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يتخلف بحسب الأزمنة لكن الوجود قديم بقديماً

معللاً

اضافي

اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل متمنع اتصاف به كما اذا قيد  
 الوجود بكونه مسبوقاً بالعدم فان هذا الوجود يتمتع اتصاف ذات البارى به فضلاً  
 عن اقتضائه له ولذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجباً ولا ينفك عن وجوبه  
 الذاتي الى الامتناع الذاتي لأن اقتضاء الوجود مطلقاً باق بحاله لم يدخله تغير وتبدل  
 ولا انقلاب وكذلك العلم قد يفيد بكونه مسبوقاً بالوجود ولا يقتضي ذات المتمنع  
 هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع  
 الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقاً باق على هذا القياس  
 اذا قيد الوجود بكونه ناشئاً عن ذات الموصوف به لم يكن اتصاف ذات الممكن  
 ولم يصير الممكن بذلك متمنعاً اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير واتصافانهم  
 قالوا ان لية الامكان غير امكان الأزلية وغير مستلزمة له وذلك لأننا اذا قلنا  
 امكانه ان ياتي ثابت ان لا كان الأزل طرفاً للأمكن فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفاً  
 بالامكان اتصافاً مستمر غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم  
 الامكان لميته الممكن واذا قلنا ان لية ممكنة كان الأزل طرفاً لوجوده على معنى ان وجوده  
 المستمر الذي لا يكون مسبوقاً بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الأول لا يستلزم الثاني  
 لجواز ان يكون وجود شيء في الجملة ممكنًا امكاناً مستمراً ولا يكون وجوده على وجه  
 الاستمرار ممكنًا اصلاً بل متمنعاً ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك من قبيل المتمنعات  
 دون الممكنات لأن المتمنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق  
 لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمراً ان لا يمكن  
 هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من اجزاء الأزل فيكون عدم منعه منه  
 مستمراً في جميع تلك الاجزاء فاذا نظرنا الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود

بحاله



في شئ منها بل جاز ان تصاف به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعها ايضا وجواز ان تصافه في كل منها معا  
 هو امكن ان تصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الأزل بالنظر الى ذاته فانزلية الامكان  
 مستلزمة لامكان الانزلية اقول مدفوع بان قوله لا بد لا فقط بل ومعها ايضا ممنوع  
 تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اى وجه كان بل هو وجود  
 مقيد بكونه حاصل لا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يكون متمنع ان تصاف ماهية العدم  
 بهذا الوجود المقيد لا يتمنع ان تصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الممكن  
 الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في الحوادث نظايرها على ما تقدم فقول هذا القائل لجورنا  
 كون الشئ الواحد لا يعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه  
 ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا  
 اقتضى لذاته امر ايجاب ان يقتضى الوجود المبدأ ايضا لذاته ذلك لا بعينه وبالعكس لانهما  
 متحدان ذاتا وحقيقة واما اختلافهما بحسب ام خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزم  
 ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبدأ والمعاد متغايران بحسب  
 الاضافة الى ام خارج فيجوز ان يقتضى ماهية المعلوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما  
 بعين الوجود والمعاد ولا يقتضى عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذان لا يجوز ان يقتضى  
 احد الوجودين لذاته امر او لا يقتضيه الوجود الآخر اقول يمكن تميم هذا الدليل بان يقر  
 الحكم بامتناع عود المعلوم اذا اخص وجود اطرافه بعود اما الى قولنا ان ذاتا من الذات  
 الممكنة الوجود متمنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا  
 انصفت بالعدم المسبوق بالوجود متمنع وجودها فعلى الاول يقول لا شبهة ان اتصاف  
 ذات الممكن بالوجود المطلق غير متمنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين  
 القيدتين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما

اعني

احد هذين القيدتين او كليهما لكن يعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا  
 الامتناع واللام يتصف ماهية الحدوث وكذا المسبوقية بالوجود واللام يتصف ماهية البقاء  
 ويعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين  
 القيدتين اعني اتصافها بالعود غير متمنع وعلى الثاني يقول ذات الممكن من حيث هي  
 لا يتمتع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع  
 اتصافها بالوجود لكان ذلك الاتصاف ناشيا من احد هذين الوصفين اتصافها  
 بالعدم ومسبوقية بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك واللام  
 يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان  
 افادها زيادة استعداد يقول الوجود على ما هو شأن ساير القوابل بناء على اكتساب ملكه  
 الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها بالوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل سون  
 وان لم يفد هذا زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من  
 قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع  
 فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوقية بالوجود لا يتمتع اتصافها بالوجود وذلك  
 هو المطاوعة آخر اقناعي وهو ان الأصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على  
 ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب نذره في بقعة الامكان ما لم تذكر  
 عنه قائم البرهان وقسمة الوجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث  
 هو قابل للتقيد وعدمه لان مورد القسمة في اى تقسيم كان لا يفيد شئ من القيود المعبرة  
 في الأقسام ولا بعده بل يوجد مطلقا قابلا لتلك القيود المقابلة والحكم على الممكن بامكان  
 الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على  
 ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجودة فلا يقبل العدم

في قضية الموجب والواجب والممكن



واما معدوم فلا يقبل الوجود ولا اجتماع النقيضين وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو  
الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع  
النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان التي عند عدم  
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون في التعقل وقد يكون  
معقولا باعتبار ذاته اشار للجواب شبهة يورد فيقال لو انصف شئ بالامكان  
لوجب اتصافه به والا لا يمكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو محال لأن الامكان  
من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك  
بوجوب الوجوب وهكذا حتى تسلسل الوجوب والآن لم نجد المحذور المذكور وهذه الشبهة  
يمكن اجراءها في كثير من المفومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والعدم  
والحدوث وغير ذلك من الأمور الاعتبارية التي يكرر نوعها مثالا يقال لو لم يمتد شئ شيئا  
لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى ينسب اللزومات واللازم جواز الانقطاع  
بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا النسب في الأمور الاعتبارية ولما كان متوقفا  
بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها حيثما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بانقطاع  
الاعتبار وهذا المعنى انما يتكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى  
مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرأة ربما جعلها وسيلة الى ادراك  
ما يرتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدًا بحيث يتمكن من اجراء الأحكام  
عليها ويكون المرأة ملحوظة تبعًا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس  
للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرأة بصفاء جوهرها وصفة وجهها الى غير ذلك  
من صفاتها وارجو بالاحظ المرأة قصدًا وتوجه اليها باجراء الأحكام عليها كذلك البصيرة  
قد يجعل بعض مدركاتها امرأة لملاحظة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولا حظته من حيث

7  
انه حالة بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كما  
آلة للعقل في تعرف حالهما وضرورة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان ملحوظًا بالقصد  
ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشئ ولا ان يعتبر نسبه الى شئ  
بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني  
الماهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدًا والى الامكان تبعًا وقد يجعل مدركاتها ملحوظة  
بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولا حظته من حيث انه مفهوم  
من المفومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الأول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من  
ان العقل لا يقدر ان يحكم على الامكان بشئ ولا ان يعتبر نسبه الى شئ واذا اعتبر على  
الوجه الثاني ولا حظته معه ايضا الماهية ويعقل نسبه بينهما اعتبار وجوب اتصافها  
به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية و  
الامكان لا يفيض الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفيض الى التسليم  
اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولا حظته من حيث انه مفهوم من المفومات ولا حظ  
معه ايضا الماهية وتعقل نسبه بينهما الزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية  
فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررناه فالعقل اذا لاحظ هذه الملاحظات  
الثلث تحقق هناك وجوب آخر ولا شئ من هذه الملاحظات يضرب يد للعقل فله ان  
لا يلاحظه وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا التي حقيقتها بغير  
حال التسليم في سائر الأمور الاعتبارية فان اللزوم مثالا له اعتبار ان احدهما من حيث  
حال بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظها العقل  
باعتبار ملاحظتهما والثاني انه من حيث انه مفهوم من المفومات فلو اعتبر العقل  
اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات فهو



مفعول من المفومات فاذا لاحظ العقل والاحظ احد المتلازمين ويعتبر سبعة بينهما  
 لزموا آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلاث تحقق هناك لزوم  
 آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم  
 واحد المتلازمين باعتبار العقل مما لم يعين العقل لم يتحقق فاعتبار العقل ليس بضروري  
 فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن  
 المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون اللزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا  
 نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشئيين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض  
 ان الاعتبار للعقل ولا ذهن ذا هن فليس اللزومات امور اعتبارية بل حقيقة فاحسب  
 عن الاول باننا لانم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن  
 الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول  
 لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو م فانه ليس يلزم من انتفاء مبدء المحمول في  
 نفس الامر انتفاء المحل في نفس الامر غايت ما في الباب ان مبدء المحمول كاللزوم مثلا وان  
 كان متمعنا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم متنفيا فيها الانتفاء جزؤه ولا يلزم منه  
 ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شئ في نفس الامر لجواز صدق المفومات العدمية  
 في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع  
 قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك ماهية الأربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة  
 بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن الثاني بان الضروري  
 هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل يكون احدهما  
 لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللازم امرا موجودا متحققا في نفس الامر  
 بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كلاهما لجرى ان في جميع المفومات الاعتبارية المتسلسلة

فيقال مثلا لو كان وجوب انصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فسالم يعتبر  
 العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب انصاف ماهية  
 الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة  
 انه اذا كان شئ ممكنا كان وجوب انصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب انصافه  
 لوجوب الانصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذا هن ويجاب باننا لانم  
 انه اذا لم يكن وجوب انصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر  
 يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة  
 الانصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدء المحمول في نفس الامر انتفاء المحل في  
 نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الانصاف موجود من الموجودات في نفس الامر  
 بل يكون ماهية الممكن واجبة الانصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور  
 الاعتبارية المتسلسلة اقول يمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال  
 كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين  
 اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن اللزوم  
 وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذا هن  
 وان كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا يثبت له  
 بوجه من الوجوه لا يتصور ثبوت شئ له فان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له  
 فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان  
 بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهية العقل حاكمه بان الشئ اذا  
 لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شئ له قطعا سواء كان ذلك الشئ وجوديا  
 او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود



موضوعا في الخارج وكذلك البديهة حاكمه بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له  
صفة في نفس الامر فالمتحقق للزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان  
اللزوم كما وقع مبداء المحول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعها لتلك  
القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقض بثبوت مبداء المحول وتحققه بحسب نفس الامر  
لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك كفسادها فيلزم تحقق جميع الزومات  
الغير المشاحية فيكون التسام في الأمور المتحققة في نفس الامر في الأمور الاعتبارية المنقطعة  
انقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقة لما في العقل  
لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره  
ان الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد  
حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير  
الجواب ان الامكان امر عقلي وقدم ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبارها في  
نفس الامر وهما عمما في الخارج وتما في العقل فتدبر صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم  
بالامكان من هذا القبيل قول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان  
يكون مغايرا لما في العقل ويمكن للجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا  
للخارج وضع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر من ان انتفاء مبداء المحول  
في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارج لكن المعنى لم يلتفت اليه لكونه جديلا غير مطابق  
للتوقع لما مر من ان الحكم بالامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلا  
كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام  
بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على مكانه مقرونا بقوله والفرق  
بين في الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم خارجة الممكن ضروري الى

في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارج لكن المعنى لم يلتفت اليه لكونه جديلا غير مطابق للتوقع لما مر من ان الحكم بالامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلا كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على مكانه مقرونا بقوله والفرق بين في الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم خارجة الممكن ضروري الى

يحم العقل به مجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قراح  
جواب دخل مقدرة تقريره اننا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا  
الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير  
الجواب ان الاول قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبية واما  
لقللة الاسباب المقتضية للثقات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت  
من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى  
الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي  
امكن او لى به بالنظر الى ذاته لكن تصور الممكن من حيث تساوى نسبة طرفيه اليه  
نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ونسب اليه  
جزء العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استغنائه في هذا الحكم لشيء خارج عن  
اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين  
فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الازدهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان  
العقل الى ما لوفه اميل وله متى ورد عليه اقبل وقد امكن جماعة احتياج الممكن الى المؤثر  
كذم غراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الانفاق ولهم شبه منها  
انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لأمكن تانيه فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع  
امتناع تانيه فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده  
انما يحصل له من تانيه لكن تانيه امر في امر مح وذلك لوجوه الاول انه لو انصف شيء  
بالمؤثر لكان المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر  
فيستحق هناك مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثر  
اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح



ذلك في انصاف شئ بالمؤثرية لما عرفت من انتفاء مبدء المحول لا يستند انتفاء المحل  
والانصاف به كانصاف زيد بالشيء الثاني ان التأثير اما حال وجود الامر وهو يحصل  
للمحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا في حيث  
هو وجود حتى يلزم تحصيل المحاصل والامن حيث هو معدوم حتى يلزم جمع بين النقيضين  
بل تأثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو غير مقيد بشئ من الوجود والعدم غاية  
الامران التأثير في زمان وجود الاثر وذلك حصل للمحاصل بذلك التحصيل الثالث ان  
التأثير اما هو في الماهية او في الوجود او في موصوفها به والشكل مح اما في الماهية فلا  
الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك  
وجود المؤثر والتاثير ظاهر البطلان وايضا فانا نعم قطعاً ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري  
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثراً كان او غيره فلو كان انسانية  
الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير  
المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشئ عن نفسه صح فمد فوع يمنع الاستحالة  
فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه مادام معدوماً فاذا ارتفع المؤثر في وقت  
او دأماً ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انساناً ويكون صدق  
السالبة الخارجية بقدوم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد مر انهما  
امران عدميان ولا يصلح ان اثر الوجود والجواب ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثير  
فيها ان يجعلها موجودة الا ان يجعل اياها تلك الماهية فانه مح غير معقول لصلاد  
لامغايرة بين الماهية ونفسها التصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعوله والاخر  
مجعوله اليها وهذا معنى قول الحكماء الماهية ليست مجعولة لجعل الجاعل على ما يحكي عن علي  
انه سبيل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل الشمس فقال الجاعل لم يجعل الشمس شمساً بل

ولا استحالته فيه وانما سبيل التحصيل لما كان حاصله قبل هذا التحصيل

موجوداً فليس جدي في بعض النسخ منها قوله ويلحقه وجوب الحق وقد سبق هذا في  
المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر اليها يثبت ما بالغير وقد ستر  
هناك ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا  
لاستواء نسبتها اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشئ والجواب اننا لانم ان العدم لا يصلح  
اثر الشئ كيف وعدم الممكن مشدداً الى عدمه لا يقال لوجاز اشاد العدم الى العدم  
كما ذكرتم لجاز اشاد الوجود ايضا الى العدم ذاته تبقى الحاجة الى وجود المؤثر في  
العالم فيشد باب ثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما  
ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة  
غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا كلام على السند الاخص مع انا  
يجب عن الاول بان الضرورة يحكم لجواز استفاد العدم الى العدم وامتناع استناد  
الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول  
على وجود العلة باستعمال القاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك  
يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال القاء كقولك عدم حركة اليد تقدم حركة  
المفتاح اعني عدم حركته مشدداً الى عدم حركتها فكما ان اشاد وجوده الى وجودها انشأ  
كذلك اشاد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مشدداً الى امر ملازم لعدمها  
لجاز ايضا ان يقال وجوده مشدداً الى امر ملازم لوجودها وهذا بطبيعة فدعوى  
الضرورة هناك كافي ومنعها مكابرة خصوصاً اذا كان العدمان حادثين  
والممكن الباقي مقتراً الى المؤثر لوجود علة اي علة الافتقار وهو الامكان ختلفوا  
في ان الممكن الباقي هل يقتصر الى المؤثر حال بقائه ام لا مذهب من قال علة الافتقار  
هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة

في ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر



اعني الامكان لانهم لما هيبة الممكن لا ينفك عنها في موجودة حال البقاء في وجودها  
ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر للحدوث وحده او مع الامكان او  
قال العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقاءه مستغنيا  
عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد لزم جماعة منهم وتمسكو انتفاء  
البناء بعد البناء وقالوا ان العالم محتاج الى الصانع في ان يخرج من العدم الى  
الوجود وبعد ان اخرج اليه لم يبق له حاجته اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تع  
ذلك علوا كبيرا لما مضى العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير  
باقية بل هي متحدة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوار والوجود على ما عدم في نفسه  
محتاج الى الصانع احتاجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام واما بتركيب ههنا اعني  
الجواهر المفردة فيستحيل خلوها عن الالوان المتحدة المحتاجة الى الصانع وهي ايضا  
محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدد تقريره انه  
لو اقرر الممكن الباقي حال بقاءه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه  
مع لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصله قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد  
امرا اخر متحد لم يكن التاثير في الباقي بل في المتحد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء  
للممكن الباقي بهذا البقاء فنانا اثر المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا  
بالبقاء والتقدير بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس  
لما كان حاصله قبل بل هو حاصل للحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمح  
وتوضيحا لهذا المقام فانه مما اشبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن  
في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لا استواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه  
كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الأزمنة ليس مقتضى ذاته لأن

استواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه  
الوجود في الزمان الأول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه  
بالوجود في زمان الحدوث مشد الى المؤثر كذلك اتصافه فيما بعده من الأزمنة والأول  
هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء في بقاءه  
محتاج الى المؤثر الذي يفيد الوجود وبديهة له وحاجته اليه في حال بقاءه كما حاجته في  
ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تع على العالم في أن لم يبق شيء  
يعينك على يعقل ذلك اعتبارا مما استضا المقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال  
ضوءه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو ندم بان الكلام في العلة الموحدة وليس البناء  
موحدا للبناء في الحقيقة انما هو تحريك يده علة لحركات الآلات من الأخشاب والبناء  
تلك الحركات علل معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الأوضاع مشد  
الى علل فاعله هي غير تلك الحركات المشد الى حركة البناء فلا يضرنا عدم شيء منها ولهذا  
اي ولأن الممكن الباقي مفقرا الى المؤثر في بقاءه جاز استناد القديم الممكن الموجب الى المؤثر  
الموجب لأنه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقاءه غاية الأمر انه ليس له حال حدوث  
كالحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في  
الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة  
لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الأول وسائر ما يصد عليه  
بالذات او بالوسايط القديمة قديما والالكان وجوده بعد ذلك ترجيح بلا مرجح  
لم يوجد في الأول ووجد فيما لايزال مع استواء الحالين نظر الى تمام العلة اذ لو امكن  
القديم الممكن لكان انب لماسياني من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباقي  
تعد على ما عدا المعتزلة من المتكلمين وحوادث قديمة يمتنع استفادها اليه بطريق



الاختيار ويتعين الايجاب قلنا على راي المصنفات الباري نعم ليست زائدة على ذاته  
كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه  
لا يمكن استناده الى المختار لان يعقل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى الاجا  
متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى الاجاد الموجود متمتع لذاته  
ورود بان تقدم القصد على الاجاد كتقدم الاجاد على الموجود في منهاج حسب الذات فيجوز  
مقارنتهما للوجود زمانا لان المح هو القصد الى الاجاد الموجود بوجود حاصل قبل  
اذا كان القصد كافيافي وجود المقصود كان مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فقد  
يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى اقناع او منيع الامام الرضا اسناده الى الموجب ايضا  
متسكبان تاتر في القديم اما حال بقاءه فيلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حذو  
وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما ههنا وقد عرفت جوابه ولا يقدم اي  
بالذات ولا بالزمان سواء الله نعم لما سياتي القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله  
لما سياتي من ادله توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى  
واجبة وقديمة بالذات فمعناه بالذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير الذات واما العلم  
الزمانى فيوصف به ذات الله نعم اتفاقا من الحكماء واهل الملل وصفاته ايضا عند  
الاشاعرة ومن يجد وحدهم فانهم اجمعوا على ان لله تع صفات موجودة قديمة قائمة  
بذاته تع واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فيقولوا العلم الزمانى ايضا مما سوى الله تع  
ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بلحال اثبتوا الله تع امورا  
العالمية والقادرية والحجية والموجودية ونعموا انها باسنى الازل مع الذات وهذا هو  
حالة خاصة هي علة الاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء  
تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار موت القدماء لكنهم قالوا

الصفات الزائدة

في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل  
على هذا القول امور قديمة ولا معنى للتقديم الا ذلك واعتراض المصنف بانهم يفرقون بين  
الوجود والنبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا مدخل فيما ذكر الامام في  
تفسير القديم بالاول لوجوده الا ان يغير التغير ويقول القديم مالا اول النبوت وكان في  
قوله ومعنى التقديم الا ذلك دفعنا لهذا الاعتراض اي لا يعنى بالوجود الاما عتوا بالنبوت  
فلا فرق في المعنى بين قولنا لاول لوجوده والاول لنبوته حتى لو توقش في اللفظ  
غير بالوجود الى النبوت قالوا لاسات القدماء كفو والنصارى انما كفروا لما اثبتوا  
مع ذاته تع صفات ثلثا قديمة سموها اقسام ان العلم والوجود والحياة فكيف لا  
يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم  
اثبتوا لها حظا لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذات وسموها صفات  
فانهم قالوا بانتقال السوم العلم الى المسبح والمستقل ما لا انتقال لا يكون الا اذا اثبتات  
التعدد بين الذات القديمة كفر دون الاثبات الصفات القديمة في ذاتها  
وايضاً انما كفروا الله تع بقوله لقد كفر الذين قالوا ان ثالث ثلثة لاثباتهم لله  
كما يدل عليه قوله تع وما من آله الا آله واحد واما غير ذات الله تع وصفاته فلا  
يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تع وصفاته مخلوق وكل مخلوق  
حادث عندهم واما الحكماء قالوا بقديم العقول والنفوس السماوية والاجرام الفلكية  
بذواتها وصفاتها من الصورة والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متصلة  
من الازل الى الابد الا ان كل حركة نفرض من حركاتها مسبوقة باخرى فيكون حادثه  
وكذا الوضع والاجسام العنصري وبهيو لاها واثبت النبوت من المجوس قديمين  
هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما الحدوثا بتون منهم قدماء خمسة

الله



اثنتان مبرهما حيان فاعلان وبهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبتدأ المحيوت  
وهي الأرواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهوى واثنتان ليسا  
بحين وفاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلا قالوا عشقت النفس الهوى لتوقف  
كما لا تنها الحسية والعقلية عليها محصل اختلاطهما النوع المكوّنات ودس المص إلى أنه  
ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وإدعى ان صفاته تعالى  
ليست زائدة على ذاته كما ذهب إليه الحكماء والمعتز لا يفتقر الحادث إلى المادة والمدة  
السبب يعني لو افتقر كل حادث إلى مادة ومدة لزم السبب لأنما ايضا حادثان اذ لا قديم في  
الوجود سوى الله تعالى مفتقران ايضا إلى مادة ومدة آخر بان ينقل الكلام إليهما حتى يتس  
لا يقال معنى افتقار الحادث إلى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا  
يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي إلى مدة أخرى بهذه الصفة وهكذا إلى غير النهاية  
لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الأفلاك على رأي الحكماء لا يترتب أمور موجودة  
معها إلى غير النهاية والمع هو الثاني دون الأول لأننا نقول الأول ايضا مع على رأي المص  
سائر المتكلمين كما ينبغي في محض بطلان السبب وذهب الحكماء إلى ان كل حادث مسبوق  
بمدة ومادة أما المدة فلأن عدم الحادث سابق على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا  
بالطبع لأن وجود الشيء لا يحتاج إلى علمه ولا بالشرف لأن عدم الشيء ليس له شرف  
بالنسبة إلى وجوده ولا بالرتبة لأنه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتيب حسي وعقلي  
فهو بالزمان فاذا نعدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان  
والمشكوك منعهو الحصر واسواقما احد من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن  
وذكرنا هناك ان هذا القسم مبنى لأبحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها  
آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس إلى قبلية ليست كقبلية الواحد

الأثنان التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاني حصول الوجود بل قبلية لا يجمع  
البعدية فلا بد لها من معرض تعرضه هي بالذات وذلك لأن معرض قبلية  
ان عرضه القبليّة لا بواسطة شيء آخر فذلك وان عرضه القبليّة بواسطة شيء  
آخر فذلك الشيء الآخر وهو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لأن العدم لا يقتضي  
لذاته القبليّة لا يكون بعد وذات الفاعل واللام يصير معا وبعد فنعين ان يكون  
معرض القبليّة امر معاير لهما وما هو إلا الزمان اقول ان اراد معرض القبليّة  
بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبليّة فلان ان القبليّة لا بد لها من معرض  
كذلك وان اراد به ما يكون معرضا لها او لا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلان  
انه لا يكون نفس العدم قوله لأن العدم لو اقتضى لذاته القبليّة لا يكون بعد قلنا  
مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبليّة وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد  
ان لم يكن له قبلية وذلك القبل كم متصل غير قار بالذات فهو الزمان اما انه كم فلأنه  
يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد مثلا إلى نوح اطول واريد منه إلى موسى واما انه  
متصل فلأنه يقبل الانقسام لا الاحد فان قبل زيد إلى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل  
زيد إلى عمرو مثلا ثم إلى بكر ثم إلى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد إلى عمرو ويقال قبل زيد  
إلى خالد مثلا ثم إلى بشر ثم إلى عمرو واما انه غير قار بالذات فلان اجزاءه لا يجتمع في الوجود  
فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس إلى آخر قبلية لا يجوز معا اجتماع القبل مع البعد  
لا يقال القبليّة اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان  
بحسب اجتماعهما في الوجود لأننا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معرضا  
هذه العقل ولا يجب ان يوجد معرضا معهما مع الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع  
الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارج فيلزم ان يكون



لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود أجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله أو الاتصال  
هو ما لا جز له بالفعل وأيضا يلزم أن يكون ذلك الأمر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا  
أجزاء غير قابلة للانقسام إذ لو انقسم واحد منهما إلى جزئين لكان أحدهما قبل والآخر بعد  
لما مر من أن أجزاءه لا يجتمع في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان  
جزئين ما فرضناه جزء واحد هـ وهذا مع أنه لا يقولون به يستلزم تركب  
للجسم من أجزاء لا يجزئ لأن الزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة يستلزم انتهاء  
الحادث في أحدها انتهاء الانقسام في الآخرين فيبطل الأصل الحادث الذي عليه مبني  
قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الأجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم أن يكون لها وجود  
خارجي فإن السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما يقال العدم والوجود  
لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لأننا نقول عدم اجتماع الأجزاء  
للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قادر الذات إذ يصدق على جميع أقسام  
المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي أيضا فإنها لا أجزاء لها  
في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب أن ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها  
لا جز له بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها إلى جزئين يحكم بأنهما لا يجتمعان  
في الوجود الخارجي على معنى أنهما لو وجدافيه لم يكونا معا بل كان أحدهما متقدما والآخر  
متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع أيضا ما قيل من أن أجزاء الزمان  
أن كانت متساوية في الماهية استحالة تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لأن  
الأمور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وأن كانت متخالفة بحسب الماهية  
كان كل جزء منها منفصلا بماهية عن باقي الأجزاء فكان أجزاءه منفصلا بالفعل بعضها  
بعض فلم يكن الزمان منفصلا واحدا بل كان مولفا من الأمور لا يقبل الانقسام أصلا

لأن كل ما يفرض فيه من الأجزاء لا بد أن يتقدم بعضها على بعض والفرض أن الأجزاء  
المتقدمة والمتأخرة متخالفة بالماهية منفصل بعضها عن بعض بالفعل وكل ما يمكن  
أن يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها  
كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من أجزائه غير قابل للانقسام إذ لو قبل شيء منها  
انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون  
أجزاءه إلا أمور غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة أيضا  
من أجزاء لا يجزئ لأننا ما ذكره إنما يلزم إذا كانت تلك الأجزاء موجودة في الخارج  
ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتأخر وأما المسادة فيعنون بها ما يكون  
موضوعا للحادث أن كان عرضا أو ميولا أن كان صورة أو متعلقة أن كان نفسا  
وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لأن الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلا تن  
الحادث قبل وجوده ممكنا لأمتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الأدلة  
وليس يجوز كونه إضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس نفس  
هو نفس ذلك الحادث لأمتناع تقدم الشيء على نفسه ولا أمرًا منفصلا عنه لأنه  
لا معنى لقيام إمكان الشيء بالأمر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو أيضا من العوارض  
الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن إذا قيدت بالجرد عن العوارض الخارجية لأن  
الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لأنه إن أراد بالعوارض الخارجية  
ما يلحق الأمور الحاصلة في الأعيان وبالذهنية ما يلحق الأمور القائمة بالأذهان  
لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لأن الكون في الخارج أيضا من العوارض الذ  
هنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وإن أراد بالعوارض الخارجية ما  
يكون عرضا بحسب نفس الأمر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر



عرضها فيها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن  
 ايضاً لان الكون في الذهن ايضاً من العوارض الخارجية بهذا المعنى الحق ما اختاره المصنف  
 لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلاً فلا يمتنع ان  
 يعقل الذهن المية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معاً  
 عنها ولا يخطئها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الايرى ان كان يمكن  
 الحكم على المجردة مطلقاً باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فان لم  
 ما قيل من ان الكون في الذهن ايضاً من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقتراحها  
 بالعوارض فلم يكن مجرداً لان ذلك لا يقتل انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور  
 والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر  
 غاية الامر يلزم ان يكون تلك المية ملحوظة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب وجود  
 الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقاً يتصوره الذهن فيصير موجوداً  
 بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقل من غير مفصلة وقد مر تحقيق ذلك  
 مراراً واعتراض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الميات فهي ملحوظة  
 بحسب نفس الامر ليست بمجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصوراً غير مطابق للواقع  
 ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجرداً ويلزم منه حكم  
 عكس النقيض ان المجردة لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد  
 الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع وجوده في الخارج ايضاً بان يكون مقولاً  
 بالعوارض والمشتقات ويعتبره العقل مجرداً عن ذلك فصار الحاصل ان المجردة  
 بالمجردة ما لا يكون في نفسه مقروناً بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن  
 جميعاً وان اريد ما اعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيما اقول وايضاً اذا كان معنى

المجردة ما ذكره لا يصح قوله ان تلك المية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض  
 لان تلك المية على هذا التفسير للمجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر ومنه لم يتحقق الذي  
 ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان  
 يكون ذلك التصور للعقل مفوضاً له وامان ذلك الفرض مطابقه للواقع فحق لا  
 ندعيه بل يعترف بان ذلك خلاف الواقع ثم قال وقد يؤخذ للبشرط شيء اشارة الى  
 المية المطلقة وهو كل طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو  
 الجزئي كزيد والفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوماً مشتركاً بين  
 افرادة اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام  
 الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي مفهوم واجب الوجود اذ لو قيل للجزئي ما امتنع فيه  
 الشركة با درمته الامتناع بحسب نفس الامر قبل الكلية اذا فسرناها بالاشتراك امتنع  
 عرضها في الخارج للموجودات الخارجية والالزم ان تصاف ذات واحدة بعينها في زمان  
 واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات  
 الخارجية وزعم ان اجتماع المتقالات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون  
 الذات الواحدة النوعية والجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلاً موجودة في  
 الخارج ومشاركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معرضة لشخص معين وليس مشتركاً  
 بين تلك الافراد مجموع المعرض والعارض معاً يلزم اشتراك شخص واحد بعينه  
 بين امور كثيرة بل المشترك هو المعرض وحده ولا استحالته فيه ورد عليه بان كل  
 موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعيناً  
 لذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة  
 في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينه في ذاتها غير قابلة

مطابقاً للواقع ام لا فحق لا يدعي سوى  
 ان المجردة قد يكون متصوراً



للأشراك فيها تمتنع عرضها للصورة العقلية فلا يتصور كونها موجودة في الخارج  
ومشتركة بين أفرادها الكلية بمعنى الاشتراك أيضا فان كل واحدة منها صورة  
جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد  
مثلا تمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم يعرض للصورة العقلية  
كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا  
يكون لساير الصور العقلية فانا اذا عقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس له  
الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيه اذا عقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين  
انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجدناه عن شخصته  
حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعرات عن الواحق واذا راينا بعد ذلك  
وجدناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر الرده كان حصول تلك  
الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشه بنقش واحد  
فانه اذا ضرب بواحد منها على سمعه ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم  
لم تناسر السمعة بنقش آخر ولو سبق الى السمعة غير الذي ضرب عليها او لا كان الاثر  
الحاصل في السمعة هو ذلك النقش بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة  
لكل من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة انما يكون ولما يطابقها  
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين وكل واحد منها يجب ان يكون  
كلية لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة لا المطابقة مطلقا  
ولعل السر في ذلك ان الأمور الخارجية ذوات متصلة بخلاف الصور العقلية فانا  
كاظلال مقضية للأرباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة  
الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة

بينة  
الأمور الخارجية لها فان قبل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة  
الذين تصوره ومطابقه لباقي الصور الحاصلة في اذهان غير ضرورة ان الأشياء  
المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية  
هي مطابقة الصور العقلية لكثيرين هي ظل لها ومقتضى الارتباط فان الصورة  
الأدراكية يكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين  
ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فربما البعض بل كلها  
اظلالا لأمور واحد خارجي هو زيد الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها  
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عرضها للامور الخارجية لأمتناع انصاف  
ذات المعنى بالمادة وما يتوهم من امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون  
قائما بالفاعل فاسد لأن الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور  
لأنه ممكن وهذا غير مقدور لأنه ممتنع ولأنه لا يكون الا بالقياس الى القادر  
بخلاف الامكان والنقيض بالمكن القديم كالمواد والمجردات لأنها ممكنة ولا مادة  
لها مدفع بان امكاناتها قائمة بها اذ ليس للقديم حاله ما قبل الوجود حتى يكون هنا  
امكان يستدعي محلا غيره والجواب من وجهين الأول اما لان المتعلق بالحادث  
منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق  
بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان  
يكون الحادث جوهر غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقد الله على امتناع  
ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كعنائها  
القائمة بها على الإطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست  
بجسام ولا يمكنهم فهم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرغوا على



هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كما لايتها بالفعل لأن كون بعضها بالقوة ترجح كون  
العقول مادية لأن كل حادث لابد له من مادة الثاني انه ان اريد بالامكان  
الامكان الذاتي فلا يتم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد بالامكان  
الاستعدادي فلا يتم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لحراز  
ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث  
ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقق معنى الانقلاب فليتكلم لهم في  
النقض عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد بالامكان الذاتي وهو محتاج الى محل  
غير الممكن لأن الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما  
بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو ممكن ان يوجد  
لشيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفا في احتياجه  
الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو  
امكان وجود الشيء في نفسه وذلك الشيء ان كان ما يتعلق وجوده بالغير فيكون  
محيط اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالذات  
في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لا يمنع كون  
ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى كلا التقديرين للحادث مادة بالمعنى المذكور وان  
لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز  
ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من  
الموضوعات حتى يقوم به وهو صحيح لأنه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه  
وهذا الوجه في غاية السوط لأن موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج  
اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث ذلك الحادث بما هيية ذلك الحادث

فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون الامكان موجودا او تم  
الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود الشيء لغيره  
قائم به او متعلقا بما يقتضي امكان وجود ذلك الغير للوجود بالفعل قولك لو كان  
معدوما لا يمنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناع في زمان كونه  
معدوما ثم وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان  
الاستعدادي والدليل قائم على ثبوت كل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث  
لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لأن  
المعلول لا يمددوام علة التامة بالضرورة لما في الخلف من الترجيح بلا مرجح بل لابد  
من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية  
ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لا امتناع للس ولأن مجموعها حادث  
يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخل خارجا وهو محال بل لابد من حوادث  
متعاقبة يكون كل سابق معدا لللاحق من غير اجتماع كالحركات والأوضاع الفلكية  
ويحصل بحسبها للحادث حالات مترتبة الى الفيضان عن العلة هي مكانه الاستعدادية  
المتفاوتة في القرب والبعد المفترقة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا  
عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ادسا به على كون الصانع القديم موجبا بالذات  
اذ الفاعل بالأخيار يوجد الحادث مغنى بتعلق ارادته القديم التي من شأنها الترجيح  
والاختصاص من غير توقف على شرط حادث فاسد لأننا لا نعلم انه يحصل بحسب تلك  
الحوادث المتعاقبة للحوادث حالات موجودة في الخارج ليجتاز الى محل موجود فيه ثم  
يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب  
لكن ذلك امر عقلي لا يتحقق له في الأعيان كيف وانها نسبة من الحادث والفيضان



لما لا يتصور تحقق النسبة في الأعيان بدون تحقق المنسبين فيها والقديم لا يجوز علته لعدم لوجوبه بالذات أو لأسناده اليه لما امتنع اسناد القديم إلى الفاعل بالاختيار فثبت قدمه بمتنع عدمه لأنه إما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر وإما ممكن مستند إلى الواجب بالذات إما بلا واسطة أو بوساطة قديمة وإما ما كان بمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم إذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لأننا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي إمكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب الفاعل واجبا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع لعدم وإنما ذلك على رأي الفلاسفة وحديث صفات الواجب قد مر مراراً في بحث حدوث الأجسام زيادة كلام في هذا المقام الفصل الثاني في الماهية ولو أنها كالوحدة والكثرة ونظايرهما وهي أي لفظة الماهية مشتقة عما هو وهو أي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالباً على الأمر المعقول إلى الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الأكلياً موجوداً في الذهن وإن

فإنها ليست متصفة بشيء فيها

الثلاثة

عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الأعيان بدون تحقق المنسبين فيها والقديم لا يجوز علته لعدم لوجوبه بالذات أو لأسناده اليه لما امتنع اسناد القديم إلى الفاعل بالاختيار فثبت قدمه بمتنع عدمه لأنه إما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر وإما ممكن مستند إلى الواجب بالذات إما بلا واسطة أو بوساطة قديمة وإما ما كان بمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم إذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لأننا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي إمكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب الفاعل واجبا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع لعدم وإنما ذلك على رأي الفلاسفة وحديث صفات الواجب قد مر مراراً في بحث حدوث الأجسام زيادة كلام في هذا المقام الفصل الثاني في الماهية ولو أنها كالوحدة والكثرة ونظايرهما وهي أي لفظة الماهية مشتقة عما هو وهو أي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالباً على الأمر المعقول إلى الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الأكلياً موجوداً في الذهن وإن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاماً ويطلق الذات والحقيقة غالباً عليها أي على الماهية مع اعتبار الوجود أي الخارجي فلا يقال ذات العنقا، وحقيقتها بل ماهية وهذا بحسب الأغلب وقد يستعمل هذه الألفاظ بلا اعتبار فرق بينهما والكل من تولى المعقولات أي مفهومات هذه الألفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليهما من المعقولات الأولى في الدرجة الثانية من العقل وقديراد بالذات ما صدق عليه الماهية من الأفراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقديراد بالهوية الشخص وقديراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض أو مفارقة كالزوجية والفردية والوحدة والكثرة إلى غير ذلك من الاعتبارات على أي

ان

ان الأمور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء للعروض ولا دخلاً في حقيقةه ولا أي وإن لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروفها أو داخله فيها مثلاً لو كانت الوحدة نفس حقيقة الإنسان أو داخله فيها لما صدق أي ذلك الشيء المعروف كما للإنسان في مثالنا هذا على ما ينافي في تلك العوارض كما الكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الإنسان كما يكون واحداً كذلك يكون كثير اقلو كان الوحدة نفس حقيقة الإنسان أو داخله فيها لم يكن الإنسان الكثير إنساناً للتنافي بين الوحدة والكثرة المعترية في مفهوم الإنسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فإذا لوحظت الإنسانية ولو حظ معها الوحدة حصل هناك إنسان واحد مقابل للإنسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الإنسان المأخوذ مع الوجود يكون مقابلاً للإنسان المأخوذ مع العدم وهكذا وأما إذا لوحظت الإنسانية ولم يلاحظ معها شيء من الأمور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك إلا إنسانية محضة لا الإنسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى أنها ليست متصفة بشيء فيها فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات إذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى أنه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم إلى أن يلاحظ أمراً آخر لم يكن ملحوظاً في تلك الحالة فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخله فيها والأماحج في ملاحظة أخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست إلا هي فلو سئل بطريق النقيض وقيل الإنسانية من حيث هي إنسانية أي في حد ذاتها بل بشيء من تلك العوارض أو ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحقيقة لا بعدها أي يجب أن يقال إن الإنسان ليس من حيث هو إنسان بالف



ولا شيء من الأشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو ليس بالف لأن هذه الصيغة  
قد يكون للأيجاب العدولي وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو  
لا الف وذلك بط واما قال بط في النقيض اذ هنالك يستحق الجواب قطعاً باختیار  
أحد شي التردد وما اذا سئل بالترديد بين الأيجاب المحصل والمعدول كان يقال  
هل الانسان الف والالف فلا يستحق الجواب وان اجيب بجواب بسلب شي التردد  
معاً يقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية  
بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها بشي  
الماهية المحلولة والماهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارن بها شيء من  
العوارض وتسمى المجردة والمهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروط لا بالمقارنة  
ولا بعد ما وتسمى المطلقة والمهية لا بشرط شيء فالمجردة والمحلولة متباينان من  
تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا المهية المنقسمة الى هذه الأقسام  
الثلاثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء رقسم من نفسه بناء على ان المهية  
المطلقة نفس المهية التي جعلت مورد القسمة ومبتدأة العقول عما اشترط اليه  
من ان القوم لما بينوا ان ماهية كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات انما  
الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة فمورد القسمة حال  
المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسم الشيء الى نفسه والغيره بط قطعاً بل تقسم الشيء  
لا بد ان يكون مغاير اليه بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقاً وما يقال من ان  
مثلاً ينقسم الى الأبيض والأسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلامهم  
لأن حقيقة التقسيم تخص الى مشترك فما وقع قسماً للحيوان هو الحيوان الأبيض  
الحيوان الأسود لا الأسود الأبيض والأسود المطلقان وكأنه قيل الحيوان

البيض

أبيض واماً حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقاً من الحيوان  
فأراد المصنف ان تبين تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد تؤخذ المهية محذوفاً عنها  
ما عداها اشارة الى المهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم  
اليها شيء لكان زائداً ولا يكون مقولاً على ذلك المجموع وذلك لأن المهية المحذوفة  
عنها ما عداها بعينها والمهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل  
ذلك خبط منه وخالط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الأجزاء المحلولة للمهية  
قيس بعضها عن بعضها ايضاً اعتبارات ثلاثة فان الحيوان مثلاً يؤخذ تارة  
بشرط شيء فيكون عين نوع من النواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزء له وتارة  
لا بشرط شيء فيكون محمولاً عليه وليس معنى اخذه منها بشرط شيء ان يؤخذ بشرط  
أي شيء كان كالصالح والكاتب مثلاً بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه  
ما من شأنه ان يدخل فيه وتحصيله وبيان ان الحيوان مهية مبهمه لا يتعين  
ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويعينه ويكون ذلك الفصل دخلاً فيه  
من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه  
قبل هو ما خوذ بشرط شيء ولذا يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط  
الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه منها  
بشرط لا شيء انه يكون مجرداً عن كل شيء على ما ذكر في المهية المجردة بل معناه انه  
يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منها امر ثالث وهذا  
الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء له وجزء الشيء من حيث انه جزء له لا يكون  
محمولاً عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان  
بشرط لا شيء جزء ومادة لما يركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين

في اقسام الكلى



للحيوان من اخذ شئ معه في الأول اعني اخذ بشرط شئ يؤخذ ذلك الشئ معه من حيث  
هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذ بشرط لا شئ يؤخذ معه ذلك الشئ من حيث  
هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شئ فهو ان يعتبر من حيث هو  
غير ان يتعرض لشئ آخر لا يؤخذ معه شئ من حيث هو داخل فيه ولا من حيث  
خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين  
ويكون محمولا على الأنواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرها  
من الأجزاء المحمولة للمهمات بشرط لا شئ بالأصطلاح الأول وقوله بحيث لو انضم  
اليها لم هو معناها بالأصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال للمعتبر  
في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد  
ان مجرد الفرض معنى عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار  
الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله محذوف عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله  
لو انضم اليها لم بيانا وكشفه قال ابن سينا المهيئة قد يؤخذ بشرط لا شئ بان يتصور  
معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون  
المعنى الأول مقولا على ذلك المجموع وهذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا  
يستقيم قوله ولا يؤخذ الا في الأذهان لأن المهيئة بشرط لا شئ بالمعنى الثاني لا خلاف  
لاحد في مكان وجودها ذهابا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الأول لا خلاف  
لأن الوجود الخارج من العوارض وكذا الشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض  
فلم يكن مجردة انما الخلاف في مكان وجودها ذهابا فقال بعضهم يمتنع وجودها في ذلك  
ايضا لأن الكون في الذهن واحدة بالأمور المتقابلة وللصور العقلية لكون كل واحد  
منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ في بعض

اذا تحققت ما تلونا قين لك ان قوله  
محذوف عنها ما عداها هو معنى الماهية

على

للصور العقلية كما بينه اقول وفساده ط لأن المنطقيين باسمهم قسموا المفهوم  
الى كلي والجزئي فمعرض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم دون  
الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فاننا اذا راينا زيدا مثلاً وحصل في اذهاننا مفهوم  
الحيوان مثلاً كان هنالك امور ثلاثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان  
بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا يتصف بالكلية لأنها  
صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير  
صورته العقلية لأنه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف  
بالكلية والأشتراك بين كثيرين بمعنى حملة عليها ايجابا فظهر ان امتناع عرض  
الأشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم  
صحة تفسير الكلية بالأشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدي  
هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بالمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية  
مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امرا واحدا من جهة واحدة  
كلها وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوم الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقبل به احد  
ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا  
المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عرضها لتلك الصور لكونها جزئية حادثة  
في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص  
موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبائع في الأعيان وهو جرم  
من الاشخاص لأن الشخص عبارة عن مجموع المهيئة والشخص ونسبة المهيئة الى الشخص نسبة  
الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود المهيئة لا بشرط شئ بان جزء من الشخص موجود  
في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء للوجود في



الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو  
م بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء له في العقل فهو مسلم لكن الأجزاء العقلية  
للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة في الخارج الا يرى ان العجز  
هذا العمى الموجود في الخارج مع انه ليس موجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه  
وما يضاف اليه هذا الكلام انما يلائم مجال الميثة لا بشرط شيء بالأصطلاح الآخر الذي  
سبق ذكره والكلية العارضة للميثة يقال لها كل منطقي لأن المنطقي انما يبحث عن الكل  
من حيث هو كل من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب من العارض  
والمعرض كل عقل وهي اي الكل العقلي والمنطقي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية  
اما الكل المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكل العقلي فتركبه منه فهذه يعني الكل  
الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ميثة معقولة ولما هي  
منها بسيطة وهي ما لا جز له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة وعوي  
الضرورة في وجود الميثة المركبة طه فان وجود الانسان والشجر والست واما لها من  
المركبات ضرورة وكذلك تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الميثة البسيطة فقد  
الضرورة فيه محل تأمل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط  
لأن كل كثره وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لأنه مبداهما فلو انتفى  
الواحد انتفى الكثير لا تنقأ مبداه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحده حقيقة  
فقولك لا بد فيه من الواحد لم يجوز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من  
كل واحد منها مركب من احاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به هو  
اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه  
المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى لكثرة في الحقيقة الا المتألف من الأجزاء

في كل ميثة من الميثات البسيطة

الحقيقة واما الواحد المركب مما لا ينشأ منه وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة لكنه  
في الحقيقة كثره في نفسه والكثرة المركبة من تلك الأحاد الاعتبارية مركبة من  
كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من احاد حقيقية ولا يلزم تحقق كثرات حقيقية  
من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو مح بديهته ووصفها يعني البساطة و  
التركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا  
ولا يرتفعان لأن كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل السلب  
الأيجاب وقد يتضايقان يعني قد يفران على وجه يكونان متضايقين فان البساطة  
قد يطلق على كون الشيء جزءا من شيء آخر والتركيب على كون شيء كلاً لشيء آخر  
فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب  
الاضافيين اذا اعتبروا قيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط  
بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي  
اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لأن كل ما لا جز له يصدق عليه انه جزء لما يتركبه منه  
ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جز له لجواز ان يكون جزء  
شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي  
اخص مطلقا من المركب الحقيقي لأن كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي  
مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافية الى جزئه وفيه نظر لأن البسيط الحقيقي قد  
لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من الشيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي  
قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء النسبة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا له مع  
انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك بط قطعاً بل النسبة بين  
البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة



للعقد وصدق الحقيقى بدون الإضافى فى بسيط حقيقى لا يتركب منه شئ كالواجب  
بالعكس فى مركب وقع جزء المركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان  
لم يشترط فى الإضافى اعتبار الأضافة لأن كل مركب حقيقى لا بد ان يكون له جزء فيكون  
مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لأن  
كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقى ولا يعكس لجواز ان لا يعتبر فى الحقيقى  
الأضافى الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الإضافى كما يتحقق الحاجة فى المركب الى  
جاعل فكذلك البسيط يتحقق الحاجة الى جاعل يختلفوا فى ان المهيئة الممكنة هل هي مجعولة  
بجعل جاعل ام لا على اقول ثلثة الأول ما احتاده المص وهو انها كلها مجعولة بجعل  
الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لأن الموجع الى تاثير الفاعل هو الأمكان  
العارض للمركبات والبسيط فكما محتاجه الى جعل الجاعل ثم الاثر الخارج من الجاعل  
الى اعلى تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال مهيئات الممكن مجعولة  
الجاعل دون وجوداتها الثانية انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو  
كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية  
وسلب الشئ عن نفسه مح اقول والجواب ما قد سبق من ان الانسان استثنى الله فان المعدوم  
فخارج مسلوب عن نفسه واعماله هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدم جعل  
يرتفع المهيئة الانسانية عن الخارج داسا فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب  
جميع الأشياء واسا حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها يقرر فى الخارج مع  
الانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمخ هو هذا الثانى لا الأول  
الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لأن  
المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الأمكان لكن الأمكان نسبة

الاجابة على ما ذكره من ان المركب لا يكون له جزء

يقتضى الاثنيتية فيلزم ان يكون فى البسيط اثنيتية ولا يكون البسيط بسيطا هيف  
الجواب ان الأمكان نسبة بين المهيئة وجودها لا بين اجزاء المهيئة حتى يقتضى اثنيتية  
فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحص ونحن نثبت اقدامك  
بإشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذهب وهى ان الحكماء لما اثبتوا الوجود  
الذهنى رأوا عوارض المهيئات ثلثة اقسام قسم ملحوق المهيئة من حيث هي باى وجود  
وحدت كالزوجية للأربعة وقسم ملحوقا باعتبار وجودها الخارجى كاللتهاى  
للجسم وقسم ملحوقا باعتبار وجودها الذهنى وهو الذى يسمى معقولا ثانيا كالذاتية  
والعرضية فنبهوا بقولهم ان المهيئات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود  
الخارجى لا من عوارض المهيئة وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم  
وقدارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما  
وهى انها ملحوق المهيئة المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى  
جزئها الداخلى في قوامها ملحوقا لنفس مفهومها من حيث هو هو فاما وجدت المهيئة  
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج  
اللازم للمهيئة وان اشتركتا فى الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الأمكان  
لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيان ان الاحتياج العارض للمهيئة المركبة فى حد  
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضا للمهيئة البسيطة وهذا ايضا  
كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم المهيئات كلها بسيطا ومركبا مجعولة وقد  
ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضا لنفس المهيئة او لنفس الوجود  
وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بعد لأن البحث عما  
ملحوق المهيئة انه من لوازمها من حيث هي ومن لوازمها فى الوجود الخارجى والذهنى



جاري كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجولية كثر فائدة وايضا كان  
 المية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارج كذلك محتاجة اليه في وجودها  
 الذهني فالمجولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المية الممكنة مطلقا فانها  
 اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين  
 وان فسر المجولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارج كان الكلام صحيحا <sup>التقييد</sup>  
 تكلفا وبعده من ذلك ما قاله الامام الرازي رحمه الله من ان معنى قولهم المية غير  
 مجوله ان المجولية ليست نفس المية ولا داخله فيها على قياس ما قيل من ان المية  
 لا واحدة ولا كثر والصواب ان يقال معنى قولهم الميات ليست مجولة انها في نفسها  
 ليست مجولة بل هي مجولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت مية السواد لم  
 تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المية ونفسها حتى  
 يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجولة والاخرى مجولة اليها تلك  
 الماهية وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في  
 المية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها  
 موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا  
 ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به  
 موجودا ثابتا في الخارج فليست الميات في نفسها مجولة ولا وجوداتها ايضا في <sup>الفيضا</sup>  
 مجولة بل الميات في كونها موجودة مجولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه  
 ولا منافات بين نفي المجولية عن الميات بالمعنى الذي ذكرناه اولاً وبين ثباتها  
 لها بما يليق انما من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجولية مطلقا  
 وبثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات

مجولة دون البسيط فان ارادوا بالمجولية احد المعنيين المذكورين فالفرق  
 بط لآن المجولية بمعنى جعل المية تلك مية منتفية عنهما جميعا وبمعنى جعل المية  
 موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظن من كلامهم ان المية المركبة  
 في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى بعض اجزائها الى بعض وبهذا <sup>ضم</sup>  
 الاعتبار لها حاجة الى جعل تحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا  
 الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط وهو المركب مشترك في ثبوت المجولية  
 بحسب الوجود ونفي المجولية بحسب المية متميزان بان المركب مجول في حد ذاته  
 مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا حقا لازمه ونقول  
 ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده  
 لظهور بطلانه اذ الكلام في الميات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا  
 لوضوح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكره لا تنفي عنه الوجوب والامتناع ايضا  
 لانها نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح ينفع  
 الجواب عنه بما ذكره من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي ثبوتية في حد ذاته  
 انتهى كلامه ولا يخفى على المتأمل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين <sup>الاول</sup>  
 اعني نفي المجولية مطلقا وبثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه  
 بعينه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه  
 ذلك البعد الذي كان قد هرب منه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم  
 المية المركبة دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المية  
 فليست ملوها اي المركب والبسيط لا يفتقران في تقوما الى محل يقومان به لان  
 لهما قايما حقيقيا بانفسهما كما ان لهما قايما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في



تقومها الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى بسبب قائم  
 بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب  
 مركب عما يتقدم وجوده او عدمه بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء المهيئة  
 يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يقتضي  
 وجود الجدار والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن يقتضي وجودهما فيه وبحسب  
 العدمين ايضاً فان عدم البيت في الخارج مقتضي لعدم الجدار والسقف فيه وكذا  
 عدمه في الذهن مقتضي عدم احدهما فيه لكن بين التقديمين اعني تقدم الاجزاء  
 المهيئة بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان  
 التقديم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقديم بحسب العدم فانما هو بالنسبة  
 الى شئ ما من الاجزاء فان وجود البيت مقتضي وجود كل من الجدار والسقف وعدمه  
 انما يقتضي عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقديم بحسب الوجود تقدم بالطبع  
 والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة  
 لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان  
 يكون لشئ واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلاً علة تامة بتعدد اجزائه  
 اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضاً علة تامة  
 له وهم قد صرحوا باستحالة توارده على تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان  
 انما دل على الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علة تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع  
 واما العلة التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من علم  
 الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير اعدام الاخر فاذا عدم جزء  
 المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع  
 هذا

الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزآن منه معاني زمان لم يكن شيئاً هذين  
 العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط  
 تقدمه زماناً على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علة تامة قد اعتبر فيها شرايط متناهية  
 فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن  
 يعلم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصاً باعدام الاجزاء بل جار  
 في اعدام ساير العلة الناقصة كعدم الفاعل وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضاً  
 علة تامة لعدم المعلول ووجه التقضي ما است عليه وهو ان تقدم الاجزاء على  
 المهيئة علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدماً على الكل  
 فمتحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء او لا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى  
 سبب جديد تحققه لاستتاع تحصيل الحاصل فباعبار الذهن بين وباعبار الخارج  
 غنى يعني ان الغنى عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني  
 يسمى الجزئيين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزئيين الغنى فيحصل  
 للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسه  
 او خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو  
 جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقديم التقدم في الوجودين جميعاً على ما هو ظاهراً  
 القوم فبط لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا  
 امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم  
 بالوجود الخارجي على ما ذكرنا فاعلة الفاعلية للشئ متقدمة عليه في الخارج ان كانت  
 علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا يكون متساوية  
 للجزء لصديقها على العلة الفاعلية ايضاً قول الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح

وعدم الغاية

في خواص الجزء



به الأمام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما  
مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل  
والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارج ايضا وذلك  
اذا كان جزءا غير محمول وجب تقديمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا من مثال  
البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارج وذلك اذا كان من الأجزاء  
المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون  
تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود  
الكل في الخارج وجب ان يكون مقدما عليه في الوجود الخارج فهذا المعنى اعني التقدم  
بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد  
في العلة الفاعلية لأن العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها  
في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارج فان  
قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني  
والجزء الخارج متقدم بالوجود الخارج ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لأنها  
لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود  
فان الفاعل لوجود الصور في الأذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدلائل فانها  
هي معدات لفيضاتها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر لنا المبدأ الفياض  
قلنا له ان يعود ويورد النقض بالمعدات اذ قد يصدق عليها انه بحسب تقدمها  
بالوجود الخارج ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارج وتقدمها بالوجود  
الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنان على  
يحصل للجزء خاصتان آخرتان يتفرعان على الخاصة الأولى لأن الجزء لما كان متقدما

على الكل بحسب الوجود الذهني والخارج لنم من الأول اعني من تقدمه بحسب الوجود  
الذهني استغناه عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للمهية  
لا يتوقف على ملاحظة وسطه والتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه  
عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارج الاستغناء  
عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء خواص ثلث الأولى التقدم بحسب  
الوجودين وهي خاصة حقيقة لا يصدق على شيء من العوارض والثانية الاستغناء  
من الواسطة في التصديق بمعنى وجود الأثبات والأمتناع السلب بمجرد الجزء و  
المهية بالبال بل بمجرد تصور هذه خاصة اضافية لاحقيقة لتصدقها على اللوازم  
البيئية بالمعنى الأعم ان اشترط احطارها والأخص ان اكتفى بتصور المهية والثالثة  
الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم المهية سواء  
كان الجزء بثبوتها لها محتاجة الى وسطه كتساوي الزوايا الثلث للثلاثين  
بالنسبة الى المثلث لأنه لازم له لذاته ويفتقر اثباته الى سايطة او غير محتاج  
كالانقسام بمساويين للأربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك  
عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة فربما يضع بازائه  
كالعشرة من الأحاد والعسكر من الأفراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الأجزاء الى  
البعض فان قيل ان ارد عدم الاحتياج اصلا فبط لأن احتياج المهية الاجتماعية  
الى الأجزاء المادية لازم قطعاً وان ارد عدم الاحتياج فيما بين الأجزاء المادية  
فذلك ليس بل لازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا  
قلنا المراد الأول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل  
لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الأفراد فلو اخذت جزء

للمركب كالجدار للبيت واللون للسوار  
لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء



منها لم يكن تلك المهيئات موجودة خارجية لأن ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعاً  
والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فإن لها صوراً اجتماعية متحققة في نفس الأمر  
كما في البيت بل قد يحدث تبعاً على مفرداتها مزاج كما في المعجون بل صورة نوعية جوهرية  
هي مبداء الآثار العجيبة كما في الترياق فإن قيل كل من المزاج والمهيئة الاجتماعية عرض فليكن  
يكون جزءاً من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في أن يتركب جوهر من  
جزئين أحدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزءاً انما المستحيل أن يتركب  
الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متأخراً عنه وما يكون جزءاً الشيء يكون متقدماً  
عليه وقد يكون حقيقياً بان يحصل من اجتماع عدة موجودة ذات حقيقة واحدة وحدة  
حقيقية مخصصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة بعض الأجزاء إلى البعض  
اذ لو استغنى كل من الأجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كما في  
الموضوع بحسب الإنسان قالوا هذا الحكم الكلي يدعي التمثيل للتوضيح لا يستدل به فانه  
ربما حفي التصديق البديهي خفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد تكون من جانب  
واحد المركب من البسائط العنصرية مما يقوم بها من الصور المعدنية والنباتية  
والحيوانية فان الصورة يحتاج إلى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين  
لا باعتبار واحد والآخر وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها أي شمول الحاجة  
للأجزاء باعتبار واحد بل يجب أن يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى إلى الصورة من جهة  
البقاء وتحتاج الصورة إلى الهيولى من جهة الشخص وهي أي أجزاء الماهية قد يتغير  
الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الأخر فيه وبالغرض  
متغيرة في الذهن أيضاً وهذه الأجزاء لا يمكن عليها على المركب ولا حمل بعضها على بعض  
مواطأة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الأجزاء المحمولة وقد تجزئ

في تركيبها

انهم العلماء في كيفية تركيب المهيئة من الأجزاء المحمولة فاختلوا على مذهب أربعة  
بحسب الاحتمالات الممكنة وذلك لأن هذه الأجزاء اما ان يكون صوراً للأمو  
متعددة أو لأمر واحد وعلى الأول اما ان يكون تلك الأمور موجودة بوجود واحد  
أو بوجودات متعددة بحسب الخارج أو لا وهذه احتمالات أربعة قد اتخذ كل واحد  
منها مذهباً الاحتمال الأول ان يكون تلك الأجزاء صوراً لأمو متعددة موجودة  
بوجود واحد وهذا هو القول بان الأجزاء المحمولة تغاير المركب مهيئة لا وجود أو وجود  
عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الأمور لزم حلول شيء واحد  
بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود  
أجزائه وكلاهما محالان الاحتمال الثاني ان يكون تلك الأجزاء صوراً لأمو متعددة  
موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الأجزاء المحمولة تغاير المركب مهيئة  
ووجوداً وهو مردود بان الأجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارج يمتنع حملها  
على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارج وان فرض  
بينهما أي ارتباطاً ممكن يمتنع ان يقال أحدهما هو الآخر أو يقال للجمع منهما هو هذا الوا  
ويشهد بذلك بديهية العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما  
الثان وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها  
على بعض أيضاً الاحتمال الثالث ان يكون تلك الأجزاء صوراً لأمو واحد لكن كانت  
مأخوذة من أمور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من  
الأجزاء المحمولة الا ان هناك شيئاً واحداً قد حصل له معان يتبعها معان آخر فيحصل  
من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو باعتبار حصولها شيئاً مخصوصاً  
ذامية مخصوصة يمتاز عن ساير الأشياء بالمهيئة والخواص فالأخوذة من المتبوعات



هي الذاتيات وبها صارت تلك المهيئة تلك المهيئة اذ ليس المراد بهذا النوع من المهيئة  
 ان يكون شئ قد حصل له معان يلقبها صفات لا يوجد بدونها والمأخوذة من التوابع  
 هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس المهيئة بل انما حصلت بالعرض كما حصلت للانسان  
 عدة من المعاني كالأبعاد والنمو والحس والحركة بالأرادة والنطق وهي استتبعت معان  
 اخرى الأبعاد التحيز والنمو والتغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية  
 الصناعات فصار بها جوهر اجساميا ناميا حساسا ضاحكا قابلا للصناعات وهي  
 العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات  
 الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان  
 مأخوذين من اجزا خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الأجسام وفصولها مأخوذة  
 من موادها وصورها وان الحيوان مأخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه  
 الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشئ المستتبعه لمعان اخرى كانت  
 داخلة في ذلك الشئ كان مركبا من اجزاء متميزة في الوجود فلا يكون شئ منها محمولا  
 مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لأن المشتق من جزئ خارج يشتمل  
 على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المشتق على ما هو خارج عن الشئ  
 لا يكون ذاتيا له والالزم ان يدخل في المهيئة ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه  
 لم يكن شئ منها ذاتيا له وكذلك المحمولات المستتبعه منها لا يكون ذاتيات لاشياء  
 على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان  
 الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لأن مأخذ الاشتقاق ان كان خارجا  
 عن ماهية المركب فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لما أخذ الاشتقاق لاصلا  
 عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله

متحركا بالأرادة ناطقا وهي الذاتيات  
 وصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجباً

الأفعال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشئ واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن  
 ينتزع العقل منه باعتبارات شئ هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء  
 المحملة عين المركب في الخارج مهيئة ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو عينه  
 جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال  
 عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها الامر واحد  
 بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عرض العموم ومضايغه يعني  
 لخصوص اجزاء المهيئة وعدم عروضها فقد يتباين وقد تدخل يعني تنقسم تلك الاجزاء  
 المتباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينهما  
 عموم وخصوص والمصالح يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركيب المهيئة الحقيقية من  
 امرين متساويين عنده على ما سيجي والا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه  
 بعد ومنهم من ادراجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينهما  
 تضاد بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينهما  
 تضاد اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية  
 فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة  
 الى متداخلة ومتساوية وقد يؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد  
 يؤخذ محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نفيه وانما ارجعنا  
 الضمير الى الاجزاء المتداخلة الى الاجزاء مطلقا لأن هذين الاعتبارين انما تجريان في  
 الاجزاء المحملة كما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المصالح انما اخرج ذكر المتداخلة  
 عن المسألة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فعرض لها في الاجزاء  
 المحملة الجنسية والفصلية الهه يعني ان الاجزاء المحملة اما اجنا او فصول بمعنى منع



الخلو لأن جزء المحمول كان تمام الذاتي المشترك بين المية وما يخالفها في الحقيقة  
 كان جنساً والآكان فصلاً لا يستحال أن يكون جزء الجميع الميات للمكان البسيط  
 فهي تميز الميات عن بعضها ولا تعني بالفصل سوى ما يكون ذاتياً يميز المية في الجملة  
 ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلها واحداً لو كان لكل منهما وجوداً مغايراً  
 لوجود الآخر لم يكن أحدهما محمولاً على الآخر ولا على المية المركبة منهما حملاً بالمواطاة  
 للجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة للجنس والفصل إذا نسب إلى  
 المادة والصورة كان الجنس كالمادة في أن الشيء أي المركب حاصل معها بالقوة والفصل  
 كالصورة في أن الشيء حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى أن  
 الطبيعة الجنسية إذا حصلت في العقل كانت أمراً مبهماً متردداً بين أشياء متشعبة  
 وهو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها  
 فإذا انضم إليها الفصل تعينت وزال عنها الأبهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة  
 واحدة من تلك الأشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي تعين وزوال  
 الأبهام والتحصيل أعني الانطباق على تمام المية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو  
 موصوف بتلك الصفات وعلمه له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية  
 والفصلية على ما ينبغي ونوعهم كون الفصل علة لوجود الجنس بطوالة لم يعقل الجنس  
 مع فصل ما وكذا نوعهم كونه علة لوجوده في الخارج والالتغاير في الوجود واستيعاب  
 بالمواطاة وما لا الجنس له لا فصل له بناء على امتناع تركيب الماهية من أمرين متساويين  
 فلو تركيب المية من جزئين كان أحدهما اعم وهو الجنس والآخر اخص وهو الفصل  
 لا الجنس له لا يكون مركباً فلا يكون له فصل وفيه بحث يسمى بياناً قال الشيخ في الشفاء  
 الكلي أما ذاتي أو عرضي والذاتي إما أن يدل على المية أو لا فان دل على المية فاما ان يدل على

في جواب ما لا ينفك عن الجنس

الماهية المتفقة أفرادها وهو النوع أو المختلفة أفرادها وهو الجنس وإن لم يدل فلا  
 اعم الذاتيات والأدلة على المية المشتركة بل يكون اخص منه فتميز المية عن مشاركا تها  
 في ذلك الأعم فيكون فصلاً ثم رسم الفصل في الشفاء بأنه المقول على النوع في جواب  
 شيء هو في ذاته من جنسه وذكر أيضاً فيه أنه ليس من الفصول المقومة ما لا  
 يقسم وقال في الأشارات إشارة إلى انفصال واما الذاتي الذي ليس يصلح أن يقال على  
 الكثرة التي كلية بالقياس إليها قولاً في جواب ما هو فلا شك أنه يصلح للتمييز الذاتي  
 لها عما يشتركها في الوجود ما ثم رسم الفصل في الأشارات بما هو اعم فمافي الشفاء  
 حيث قال يرسم بأنه كل يحمل على الشيء في جوابي شيء هو في جوهره وقال بعض  
 كلام الشفاء مبني على امتناع تركيب المية من أمرين متساويين والأفلا ثم انه لو لم  
 يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما أولاً فلجواز أن لا يكون ثمه ذاتي اعم كما إذا  
 تركيب من أمرين متساويين فقط واما ثانياً فلجواز أن يكون مساوياً للأعم أيضاً  
 فيكون كل من الأمرين المتساويين فصلاً فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه  
 وكلام الأشارات مبني على جواز تركيب مهته من أمرين متساويين فإذا كان الذاتي  
 مساوياً للأعم الذاتيات او لو لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزاً له عن مشاركا تها  
 في الوجود لا في الجنس وكان فصلاً بمقتضى تعريفه المذكور في الأشارات حيث عزم  
 ولم يقيد بقوله من جنسه وإذا كان اخص منه كان مميزاً عن مشاركا تها في الجنس  
 وقال المصنف في شرحه للأشارات الفصل قد يكون خاصاً بالجنس كالحساس للناس  
 مثلاً فإنه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولاً على غير  
 الحيوانات كبعض الملائكة مثلاً وعلى التقديرين فإن الجنس إنما يتحصل ويتقوم به  
 نوعاً فذلك النوع إنما يمتاز بذلك الفصل إما على التقدير الأول فعن كل ما عداه



مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان خص  
 الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة  
 بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما  
 وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن يتبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب  
 لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات وهو اما مساو له او اخص منه والمساو له بهو ما يصلح  
 لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه بهو ما يصلح لتمييزه ما يختص به عما يشاركه  
 في الجنس الذي يعبروا ولزمهم على ذلك تجوز تركيب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من  
 امرين متساويين له ولا يكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وغير مطابق  
 للوجود ولا لأصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبن اليه غنى عن امثال هذه اقول الى  
 هذا كلامه اما توجهه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط  
 الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والالم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز  
 عن بعض المشاركات ومثل الناطق ميم عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق  
 ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لأصولهم يعني من ان  
 الفصل يحصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان  
 الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعدد وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك مما  
 ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركيب المية من امرين متساويين وبنوا عليه  
 تلك الفروع والشيخ يتبعهم في الشفاء والمتأخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر  
 رجوعا عن هذا الاصل والفروع ايضا الاما سمع لهم دليل غير مبني على هذا الاصل واما  
 قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك المية فنقول  
 كلما مدخوله فان منها انها لو تركيب مية حقيقة من امرين متساويين فلا بد ان

ذلك

يختل

يتفق بينهما حاجة وليس احدهما بالاحتياج اولى من الآخر لانها ذاتيان متساويان  
 فيحتاج كل منهما الى الآخر ويلزم الدور ورد بان لا يتم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة  
 لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي وانما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية  
 المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فيلحق كل منهما الى الآخر من جهة اخرى فلا يلزم  
 الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم  
 التساوي في الصديق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين  
 دون الآخر ترجيح بلا مرجع ومنها ان كل مية اما جوهر او عرض فان كان جوهر كان  
 الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلاثة على اختلاف المذهبين  
 جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين وان فرض ان تلك الماهية  
 جنس من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركيب من امرين متساويين كان كل  
 منهما اما جوهر او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر  
 بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه ان كان جوهر افا ما ان يكون  
 جوهر مطلقا فيلزم تركيب الجوهر من نفسه او جوهر مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه  
 فيلزم ان يكون الشيء جزءا لجزء نفسه وان مح وهكذا يقول في ساير الاجناس العالية  
 كالم مثلا كل من اجزائه اما كم او لام ويستوفى الكلام الخ ورد بان لا يتم انحصار الممكنات  
 في المقولات العشرة والاربع اذ لم يعم علة برهان بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه  
 انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق لجوار انحصار الاجناس العالية  
 في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس قد صرحوا بان  
 النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لان جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم  
 على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهر او عرضا اما ان يريد به



ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه  
الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلازم الحصر لحوال ان يكون مفهومه مغاير للمفهوم  
الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلازم  
ان الجزء لو كان جوهرًا مخصوصًا لزم ان يكون الشيء جزءًا لجزء نفسه وانما يلزم لو  
كان ذاتيًا او هو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون الصدق الذاتي او العرضي ولا يلزم  
من وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسًا لما تحتها فلو  
صدق على جزئه كان ايضا جنسًا له لا عرضًا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسًا  
لما تحتها انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان  
اجناس المراتب النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام اقول وايضا  
لأن هذا الدليل يدل على امتناع تركيب المية من الأجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت  
متساوية او لا فاننا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان و  
الناطق لأن كل منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الخ وهذا وقد يقام  
متساويين فيقال المية التي لا جنس لها لا فصل لها لأنه اذا لم يكن لها جنس لم  
يشارك غيره في ذاتي فلا يحتاج الى ان يتفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها  
عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود لأن عدم احتياجها في انقضاء  
عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لحوال احتياجها في تقوم  
حقيقتها الى الجزء المساوي لا يفصل بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل  
لأنه انحصار اجزاء المية في الجنس والفصل ويقال الفصل معتبر فيه امور ثلاثة الاول  
التمييز والثاني التعيين وازالة الأبهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام المية  
قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين يستعملونه فيما

يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقة ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يميز به الشيء  
في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس ويعينها وتقوم ما نوعا فلو جوزنا بتركيب  
مبة من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من  
هذه الأمور الثلاثة في واحد من الأمرين اما التميز فلأن تلك المية لا مشاركت لها  
في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في  
امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزها ايضا ممتازة  
بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للآخر عن المشاركات في  
العرضيات باولى من عكسه واما التعيين والتحصيل فلا ننهما فرعان على امر مبهمة يتوحد  
بين ميات لا ينطبق على تمام مية منها وذلك مفقود فيما يتركب من امور متساوية  
ولما فقدت هذه المعاني الثلاثة باسرها في تلك الأمور المتساوية لم يكن شيء منها  
فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الأمور بالأشتراك اللفظي و  
نحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل  
تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين و  
التحصيل فانما اخارجان عن مفهومه معاربان له لكونه منضمًا الى امور مبهمة غير  
محصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك المية ثم ذلك  
التمييز الذاتي حاصل لكل واحد من تلك الأمور المتساوية فانه تميز المية عما عدلها  
سواء قلنا ان تلك المية بنفسها ممتازة ايضا عما عدلها ولا يلزم منه تحصيل الحال  
لأن امتيازها بنفسها غير امتيازها بتمييز الجزء لها كما ان امتيازها احد الجزئين  
غير امتيازها بالجزء الآخر وقلنا انه لا مانع بنفسها اصلا بل امتيازها باجزاءها  
واذا كان كل واحد من الأمور المتساوية مميزا ذاتيا للمية كان فصلا لها بذلك



المعنى حقيقة وكيف لا وقد بطل انحصار الثاني في الجنس والفصل بل انحصار الكل في الجنس وفساده اظهر من ان يخفى او يقال المية اذ التركبت من جزئين محولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر فظ واما اذا يتساويان فلا بد تلك المية المركبة مشاركة لأحد هاتين في طبيعة لأنه صادق على المية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ما لا يشتركان في ذاتي آخر ولا خفاء في انهما مختلفان في الحقيقة للتغاير بين الكل والجزء وهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنساً والمية المركبة مخالفة له في طبيعة الجزء الآخر لأنه ذاتي للماهية عرضي له فهو ذاتي لها او بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلاً والجواب ما لا يخفى ان الجزء الآخر تميز المية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضاً وان كان صدقاً عرضياً فان اخذ مع وصف كونه ذاتياً حتى يختص بالمية ورد بان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون المية معه فصلاً للمية الموجودة وايضاً مشاركة المية المركبة احد جزئيهما في طبيعته لا يوجب ان يكون جنساً وانما يكون كذلك لو كان تحت نوعان والشيء لا يكون نوعاً لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاماً لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد تاماً وان ميزه المية التي هي بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركتها ولا يحصلها نوعاً بخلاف الفصل القريب فان التام مثلاً يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعاً والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انا تميزه عن جميع المشاركات وتحصيله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان تحصل بانفراده الجنس فقد به نوعاً وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلاً دون الآخر وان

يحصل بهما معاً كانا فصلاً واحداً لا متعدداً وهذا الدليل مع ابتناؤه على متنازع تركيب المية من امرين متساويين يورده عليه انا مختار ان الجنس يحصل بهما معاً لا يوجد منهما منفرداً قوله كانا فصلاً واحداً لا متعدداً قلنا منه اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال بفسر الفصل القريب بتمام الجزء المميز ولذا سماه فصلاً تاماً لانا نقول ح يكون بحثاً قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعدداً لظهور انه لو كان متعدداً لم يكن فصلاً تاماً وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لا يقال الحساس والمحرك بالأرادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها بما في بابها تارة كالتعلق لفصل الانسان ولما اشبه تقدم كل من الحس والحركة بالأرا على الآخر عبر بهما معاً عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذا الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لمية واحدة معنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميز للمية عن جميع مشاركاتهما او لا يكون تميز احدهما قاصراً عن الآخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لمية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنساً للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الأعم عرضياً للنوع الذي يكون الأخص جنساً للمية بالقياس اليه والا لم يكن الأخص تمام الذي المشترك فلم يكن جنساً او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضياً لما الآخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما واحداً تمام الثاني المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققاً بدون الجنس

في انه لا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة



الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفصل  
 بالجنس الآخر فعلة يحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون  
 كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيكون يحصل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور  
 واعتراض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الأبهام الحاصل للجنس فلا يتم انه لا يتحصل  
 بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع  
 الأبهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصيل حقيقة  
 النوع به كان اللانم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصيله على الفصل وذات  
 الجنس الآخر لا على تحصيله فلا دور اذ حينئذ توقف تحقق الميزة المركبة من الجنس  
 على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلزم مزية من ثلثة اجزاء  
 اصلا اذ باحد جامع الآخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يتحصل الحقيقة  
 ايضا بالتالي مع الثاني بدون الأول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والفصل  
 النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر في تحصيله قيل نحن نقر بالدليل  
 هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس  
 الآخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل لمحصله نوعا منه  
 قطعاً وليس لما هو خارج عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل  
 فرضا مدخل في مزية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها  
 والتقدير بخلافه وح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اذ لا ثالث  
 هناك يشاركهما في تحصيله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له دخل  
 في تحصيل الآخر لا باعتبار تحصيله في نفسه فيلزم ان يكون يحصل كل منهما علة ناقصة  
 لتحصل الآخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه ان ذلك

التقدير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اشدا بهما ما كان  
 يكون اعم مطلقا وقد عرفت جواز فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل  
 محصلا له فلا يلزم دور فالأولى ان يقتصر على ان الميزة الواحدة لو كان لها جنسان  
 في مرتبة واحدة لكان لها فصل يحصل فحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل  
 واحدا او متعددا فلا يكون تلك الميزة نوعا واحدا وميزة واحدة هف انتهى كلامه  
 اقول ان اعتراض المذكور باق مجاله لان حاصل هذا التقدير ان كلام الجنسين  
 له مدخل في تحصيل الجنس الآخر لكنه لما كان مبهما فاما لم يتحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له  
 اثر في تحصيل الآخر وحاصل الاعتراض ان التحصيل ان اريد به زوال الأبهام فلا يتم ان  
 لكل من الجنسين مدخلا في تحصيل الآخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقته  
 النوع به فلا يتم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصيل لا بمعنى تقوم ذلك النوع  
 به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون  
 مقبومان في كل منهما ابهام من وجه فنزول اجتماعهما ابهام كليهما فيكون يحصل كل  
 منهما باعتبار يحصل الآخر معه لاسابقا عليه ومثل ذلك يسمى دور معه وهو غير بط  
 على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالآخر فان الحيوان مشترك  
 بين الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالآخر فان الحيوان مشترك بين الإنسان  
 وبين الفرس مثلا والناطق تميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك  
 والحيوان تميزه عن الملك واما تقريره الأولى فيرد عليه منع ظ وهو ان اللانم انه  
 يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقبومان لنوع واحد  
 على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها  
 فصل لحوان ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا انفا فانها يكونان على هذا



التقدير جنسين للأشخاص لا فصل له سواهما وإذا ثبت هذا امتناع جنسين في مرتبة  
 ثبت أن الأجزاء المهيئة لا يكون كلهما اجناساً لأن المهيئة المركبة لا بد لها من جزئين  
 لا يكون أحدهما جزء الآخر فإذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة  
 وقد سبق أيضاً مقدمتان أحدهما أن أجزاء المهيئة لا يكون كلهما فصولاً حيث بينا  
 أن ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما أن الأجزاء المحولة إما اجناس أو فصول على سبيل  
 منع الخلوة فتثبت أن كل مركب من الأجزاء المحولة لا بد أن يكون بعض أجزائه اجناساً  
 وبعضها فصولاً فلا تركيب عقلي إلا منها وليعلم أن ما أسلفناه في بيان أن أجزاء المحولة  
 جنس أو فصل إنما هو على تقدير أن يفسر الفصل بالكل المقول في جواب ما شئ هو في ذاته  
 على ما نقلناه من الأشارات وأما إذا أريد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشارة  
 فلا بد في بيانه من طريق آخر وهناك طريق مشهور زعموا أنه مبني على امتناع وجود  
 جنسين في مرتبة واحدة وهو أن الجزء المحول أن كان تمام الذاتي المشترك بين  
 المهيئة ونوع آخر مباين لهما فهو الجنس والاف هو الفصل سواء كان مختصاً بالمهيئة أو لا  
 أما إذا اختص بها فظ لأنه يصلح للتمييز عما يشتركها في الجنس ضرورة اشتراكهما  
 الغير في ذاتي أعم إذ يمتنع تركيب المهيئة من امرين متساويين فإذا ثبت اختصاص أحد  
 الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الآخر ويكون هو الجنس وما إذا لم يختص فلا بد  
 لا يكون تمام المشترك بين المهيئة ونوع آخر مباين لهما إذ التقدير بخلافه فيكون  
 بعضاً من تمام المشترك فإن اختص بتمام المشترك يكون فصلاً له مبين عما يشترك  
 في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء آخر هو جنس له والمهيئة أيضاً في  
 المهيئة أيضاً عن بعض ما يشتركها في ذلك الجنس ويكون فصلاً لها أيضاً وإن لم  
 يختص به فلا بد وأن يختص بتمام مشترك ما ولا يلزم أن يكون بازاء كل تمام

معاً

مشتركة

مشتركة نوع مباين له والمهيئة أيضاً يكون الجزء المفروض موجوداً فيه ويكون ذاتاً  
 آخر للمهيئة تمام مشترك بين ذلك النوع والمهيئة بمازائه نوع آخر وتتمام مشترك  
 آخر وهكذا حتى يلزم أن يكون للمهيئة تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركيب  
 المهيئة من أمور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع يعقلها بالكنه والكلام في  
 المهيئات المعقولة بالكنه والتي تمكن لعقلها كذلك واعتراض عليه بأنه لم لا يجوز  
 أن يكون تمام المشترك الثالث هو بعينه تمام المشترك الأول بان يكون بازاء  
 المهيئة نوعان متباينان ومباينان للمهيئة يشتركان في تمام مشترك بين  
 المهيئة وذلك النوع لا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك  
 موجوداً في كل من النوعين واعم من كل واحد من باقي المشترك قالوا هذا الاعتراض  
 مما لا يندفع له إلا إذا ثبت أنه لا يجوز أن يكون لمهيئة واحدة جنسان في مرتبة  
 واحدة أقول يمكن هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء  
 الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركاً بين المهيئة وكل النوعين المذكورين  
 فاما أن يكون تمام المشترك بين تلك الأنواع الثلاثة أو بعضه لاسبيل إلا الأول  
 لأنه خلاف المقدور ولا إلى الثاني لأنه يلزم أن يكون هناك تمام مشترك ثالث  
 بين المهيئة وذي تلك النوعين المذكورين ويكون الجزء المذكور بعضاً منه وينقل  
 الكلام إليها فيلزم أن يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها  
 اعم مطلقاً من الأجزاء لا يقال إذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم التسر ولا حاجة  
 إلى تخصيص الكلام بالمهيئات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود  
 جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتيب الأجناس بعضها مع بعض لا غير النهاية فيلزم  
 ترتيب أمور موجودة معاً إذا الكلام في المهيئات الحقيقية وأجزائها لا نقول هذا إنما

دفع



يتم ان لو كانت الاجناس مغايرة بحسب الوجود الخارجى وليس كذلك لما عرفت و  
 طريق آخر اخبر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتى المشترك بين الماهية  
 ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والافلا يكون اعم الذاتيات والالكان تمام الذاتى  
 المشترك وهو خلاف المقدور بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع  
 الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركتها في ذلك الا اعم فيكون فصلا  
 لكونه مميز للماهية عن مشاركتها في جنس ويرد عليه انه لا يلزم من كون جزء الماهية  
 اعم منها ان يكون جنسا لها الجواز ان يكون عمومها بعروضه لنوع آخر مباين فليكن  
 مقولا عليها جواب ما هو بحسب الشراكة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تنبيهها  
 لما مر انفا وقد يكون منها عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل  
 قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقياً وقد يكون عقلياً فان مفهوم الجنس جنس منطقي  
 ومعرضه كالناطق مثلا جنس طبيعي والمركب منها جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل  
 منطقي ومعرضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منها فصل عقلي كما ان جنسهما  
 الى الجنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكل على منطقي ومعرضه كل طبيعي والمركب منها كل  
 عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكل جنس لمفهوم الجنس والفصل بل هو جنس  
 لمفومات الطليات الجنس لمفوم الجنس والفصل فيعرض له الكلية بالقياس اليها  
 فهناك معرض هو مفهوم الكل مطلقا ويسمى طلياً طبيعياً وعارض هو مفهوم الكل  
 العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفومات الطليات وتسمى طلياً منطقياً ويمكن  
 المعارض والعارض يسمى طلياً عقلياً مفهوم الكل من حيث هو في هذا الاعتبار  
 طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلاً ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفوم  
 الجنس والفصل وسائر مفومات الطليات لكن على هذا التفسير لا تحسن المطابقة

بين المثال والمثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة  
 فاعلمها يسمى جنساً عالياً واخصها يسمى جنساً سافلاً وما هو اعم من بعض واخص من بعض  
 يسمى جنساً متوسطاً وفصل كل جنس يكون في مرتبة يعني فصل الجنس العالى يسمى فصلاً  
 عالياً وفصل الجنس السافل يسمى فصلاً سافلاً وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلاً متوسطاً  
 واما الفصل على راي المص فلا يكون للماهية الواحدة الا واحد وسيجي بيان ذلك عن قريب  
 فالانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس  
 ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وما ذكرنا من معنى  
 العالى والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزء من  
 ماهية الأسفل اذ لو اتفق تجرد العموم لما تحققت اجناس عالية لان المفومات العلية  
 كالوجود مثلاً اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزء الأسفل منها كما لا يخفى  
 والا قرب الى الصواب ان يقال يجوز تركيب فصل النوع الاخر من جنس وفصل وتركيب هذا  
 الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا الى منتهى الفصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي  
 انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالى وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط  
 واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل آخر مع انه موجود لما قدر جوابه  
 من ان جنس الفصل لا معنى له وحقيقته في موضعه وسيتشير اليه وهو اضافيان وقد  
 يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شئ فان  
 الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل مفهوم ما هو متقابلان لان الجنس ما  
 يكون مقولاً في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولاً في جواب ما هو لكن مع تقابلها  
 قد يجتمعان في شئ واحد لكن لا بالاضافة الى شئ واحد فان الجنس للشئ لا يكون فصلاً  
 له بل بالاضافة الى شئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنساً بالنسبة

نوعه



الى السميع والبصير ولا يمكن احداً الجنسيتين بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنساً  
بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والالكان مقوماً للفصل فلا يكون الفصل  
محصولاً له بل نقول لو كان الجنس وشئ من اجزائه داخل في الفصل لم يكن المجموع فصلاً  
في الحقيقة بل الجزء الآخر وايضاً لم اعتبر جزء واحد في المية مرتين وانه بطرقة  
نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركاً بين المية ونوع ما  
تحقيقاً لا مشتركاً وجنسية فان كان تمام المشترك بين المية وذلك النوع كان  
جنساً للمية وان كان بعضاً من تمام المشترك كان فصلاً لجنسها كما يقرر ولاشئ من  
الجنس واجزائه مداخل في الفصل على ما تبين واذا نسبنا يعني الجنس والفصل الى  
ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقاً من النوع والفصل مساوياً للنوع  
اعتراض عليه بان هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد  
من كونها مشتركة بين اضيف هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم يكون الفصل  
مساوياً لما هو افضل له فخص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالنسبة الى ما هو افضل  
قريب له لا بد ان يكون مساوياً لانه ذاتي له مميزه عن جميع ماعداه فلا يكون اعم  
منه مطلقاً ولا من وجه واللام يمينه عن جميع ماعداه ولا اخص منه مطلقاً ولا من  
وجه واللام يمكن ذاتي له واما الفصول البعيدة فانها يكون اعم مطلقاً مما هي فصول بعيدة  
له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ماعداه وعموماً لا ينافي ذلك اقول يمكن  
الجواب بان المص اعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للمية هو باب  
فصل لما هو افضل قريب له من اجناسها لكونه مميزاً له عن جميع المشاركات وانما يقال  
له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما  
نقلناه من شرحه للاشارات فيما سبق والخص من الامور الاعتبارية المية النوعية

من حيث هي نفس تصور ما غير مانع من الشراكة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها  
بجملها على كثيرين والشخص منها نفس تصوره مانع من الشراكة فاذا لا بد في الشخص  
من امر زائد على المية وهو الشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين  
الأول انه لو كان موجوداً في الخارج لكان له شخص وينقل الكلام اليه ويتسم و  
الجواب بان لا ان كان موجوداً لكان له شخص وانما يلزم ذلك لو كان له مية  
كلية يشاركه فيها شئ آخر وهو متمنع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على  
ذاته ويشاركه لساير الشخصات انما هو في مفهوم الشخص وهو عرضي بالنسبة  
اليها وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها  
بحسب الخارج فمتمنع فان الواجب تعمد وجود خارجي وليس له مية نوعية يعرضها  
شخص بل شخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج  
لتوقف عرضه لخصه هذا الشخص من النوع دون الخصه الأخرى منه على وجودها  
ويميزها فان كان تميزها بهذا الشخص دار وان كان بتخص آخرها والجواب ان  
عرضه لا يتوقف على مميز سابق فيلزم المح وحاصله ان ذلك دور معية فان المية  
اذا وجدت متميزة لما عرض لها من الشخص وذلك كخصص الأنواع من الجنس  
يتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بخصه على تميز لها سابق لا يقال وجود  
المعرض متقدم على وجود العارض بالضرورة وكذا تميزه لكونه مقارناً للوجود السابق  
وهذا بخلاف الفصول وخصص الأنواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي  
نقول تقدم المعرض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم  
ما معه لا بالزمان وهو طوبى بالذات لجواز ان يكون الشئ محتاجاً اليه ولا يكون  
مقارنه كذلك واجتبه المخالف اي القابل بكون الشخص موجوداً في الخارج بوجه الأول



انه جزء الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة  
والجواب انه ان اريد بالشخص معروض الشخص فظاهر ان الشخص عارض له الجزء  
منه وان اريد للمجموع المركب منهما فلا يتم انه موجود فان من يمنع كون الشخص موجود  
كيف يسلم انه مع معروضه موجود ان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه  
صاحب المواقف ان المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبه لعامل  
في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعاً والاصلدق على عمره انه زيد  
يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر تسميه الشخص فذلك الشيء الآخر  
جزء زيد فيكون موجوداً ثم قال ان نسبة المية الى الشخصات كنسبة الجنس الى الفصل  
فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ميات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بالاضمار  
فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلوا وجودا في الخارج ولا يميزان الا في الذهن كذا  
المية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين بشيء منها الا بالشخص ينضم اليها وهما  
متحدان في الخارج ذاتا وجعلوا وجودا ويميزان في الذهن فقط فليس في الخارج  
موجود هو المية الانسانية مثلاً وموجوداً آخر هو الشخص حتى يتكبد فرد منها والا  
لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الاموجود واحد اعني الهوية الشخصية  
الا ان العقل بعضها الى مية نوعية وشخص كما يفصل المية النوعية الى الجنس والفصل  
وفيه نظر لما سبق ان الجزء العقلي الموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجوداً في الخارج  
ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والايون ونحو ذلك مما يعلم وجوده  
بالضرورة من غير نزاع يكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها بالشخص بل  
ما به الشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلاً لا يكثر بنفسها لما سبق  
من ان المية من حيث هي لا يقتضي الوحدة والكثرة وانما يكثر بما متصفان اليها من

الشخص وهو موجود والام يكن التكثر بحسب الخارج بل محض اعتبار العقل الثالث  
ان الشخص لو كان عدماً لما كان متعيناً في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معيناً  
لغيره ضرورة ان ما لا هوت له لا يصلح سبباً لتمييز الشيء عما عداه بحسب الخارج  
والجواب عنها اما ان يتصفان الى الطبيعة وبعينها ومكثرها في العوارض الشخصية  
والانواع في وجودها على ما سبق لا الشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية  
يجوز انصافها بالامور العدمية وبكثرتها بتلك الصفات وامتيازها بها عما  
ليست متصفة كالاعمى الذي يتميز بالعمى عن ليس ماعى الرابع ان الشخص لو كان  
عدماً وليس عدماً مطلقاً لا الشخص او للشخص اذ لا يخرج عن النقيضين وذلك  
الشخص اما عدى او شئى وعلى التقادير يلزم كونه وجودياً اما على الاولين فلا  
نقيض العدمى وجودى واما على الثالث فلان حكم الأمثال واحد والجواب اما لان  
ان العدمى يلزم ان يكون عدماً لا معدوماً بل يكون معدوماً في الخارج على ما ادعينا  
من انه اعتبارى ولو سلم فلا يتم ان نقيض العدمى وجودى كالأمتناع واللامتناع  
ولو سلم فان اريد بالشخص واللا شخص مفهومهما فلا حصر لجواز ان يكون الشخص  
عدماً لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلا يتم ان كل ما صدق عليه اللا شخص  
عدمى ليكون نقيضه ثبوتياً كيف واللا شخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم  
فلا يتم لما بل الشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفه متشاركه في مفهوم عارض  
هو مفهوم الشخص الخامس ان الشخص لو كان عدماً لما كان عدماً لما ينافيه ضرورة  
كالأطلاق والكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم كان الشخص  
مشتركا بين افراد الماهية كعدم الأطلاق لأن التقدير انه عدم لا ينفك عدمه  
عن عدم الأطلاق وعدم الأطلاق متحقق في جميع افراد الماهية وكذا الشخص فلا يكون



مميزاً ولا يعد ما لا ينفك عنه من علم الإطلاق لزم جواز الانفكاك بين علم  
الإطلاق وبين ذلك العلم الذي هو الشخص وذلك ما بان بتحقيق علم الإطلاق  
بدون الشخص فيلزم أن يكون الشيء مطلقاً ولا معيناً وفيه رفع للنقيضين  
واما بان يتحقق الشخص بدون علم الإطلاق فيلزم كون الشيء مطلقاً ومعيناً وفيه  
جمع للنقيضين والجواب ما سبق من ان الاعمى يلزم ان يكون عدماً لا مطلقاً  
سلم نقول ان اريد بالشخص الذي يجعله علم الإطلاق مطلق الشخص فلازم امتلاك  
اشترائه بين افراد الماهية كعدم الإطلاق وانما يتحقق لو كان تمايز افراد الماهية  
بالشخصات الخاصة المفروضة لمطلق الشخص وان اريد به الشخص الخاص فمقتضى  
انه ليس عدماً للإطلاق ولما لا ينفك عنه من علم الإطلاق بل الأمر يوجد علم  
الإطلاق بدون علمه الذي هو ذلك الشخص وهو لا يستلزم الاكون الشيء لا  
مطلقاً ولا معيناً بذلك الشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصاً  
بشخص آخر ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص تشارك  
غيره من الشخصات في مفهوم الشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص آخر وينقل الكلام  
اليه حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا  
لغيره من الشخصات فيه ولا يتسم بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وقد استوفينا  
الكلام في امثال ذلك على وجه الامزيد عليه فلا يعيد وقد يجاب لما سبق من ان  
الشخص متميز عما عداه بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى يلزم التسم واشترائه  
سائر الشخصات في مفهوم الشخص اشترائه في امر عرضي واما ما به الشخص فقد لا يكون  
نفس الماهية فلا يتكرر وقد يستند الى المادة المشخصة بالاعتراض الحاصلة الحالة  
فيها نفسها قال الحكماء الماهية قد يكون متشخصة بنفسها متمنعة في نفسها من

الاشترائك كالواجب تعاملاً فلا يتصور هناك تعدد اصلاً وقد لا يكون متشخصه  
بنفسها بل بتشخص آخر مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او  
بلوازها منخص في شخص والاعمى تخلف المعلول عن علته لتحقيق الماهية في كل فرد مع  
عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون منفصلاً عن الشخص  
لأن نسبة الى كل الافراد والشخصات على السواء ولا حاله فيه لأن الحال في الشخص  
لأفتقاره يكون متأخراً عنه ولكونه علة لتشخصه متقدم عليه لكونه مقوماً له على ما  
من ان نسبة الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدماً عليه وهو محقق فنعين ان  
محلاله وهو المادة وقد مر تفسيرها في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة وللأسناد  
الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل  
لا ينخص فيما يكون حالاً في الشخص او محلاله لجواز ان يكون حالاً في محله قبل لو كان يكثر  
اشخاص الماهية لسبب يكثر موادها كان يكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد  
آخر ولزم البساذ لو كان نوع كل مادة منحصراً في شخصها فلم يتعدد افرادها فلو تعدد  
افراد ما يحل فيها واجيب بان يكثر المادة معلل باعراض يلحقها الاستعدادات متعاقبة  
الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق هذا اللاحق وهذا الاستعدادات  
ليست مجمعة معاً بل متعاقبة ومثل هذا الشيء جابر عندهم قال صاحب المواقف هذا  
الجواب لا يجدي نفعاً لأنهم لما جاوزوا التشخص المادة بما يحل فيها لأن مرجع ما ذكره  
وهو ان علة تشخص المادة امور حاله فيه سابقة على ذلك الشخص ومقارنه لشخص  
آخر معلل بامور اخرى متقدمة على الشخص الآخر وهكذا الى المالا نهاية الجته لنا ان  
نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفات العارضة لها على سبيل التعاقب الى المالا  
يتناهى فلا حاجة ح في تعدد آخر اذ الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء



في هذا المقام مبنى على ما ذكرنا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية  
انما يكون في المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا ثم ذلك  
بلا شبهة ولا يورد الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لانهم ان الامر المنفصل  
الى كل الافراد والتخصصات على السواء فان فواعل وجودات الممكنات ليست محال لها  
ولا حاله فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلانهم ان المحل هو المادة  
لم لا يجوز ان يكون جوهر غير جسماني ولا يمكن تعميم المادة بحيث يتناول المجردات ايضا  
لأنهم فرغوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع مخصصة في اشخاصها قالوا لان علة  
تخصصها ليست المادة لأنها مجرد فهي اما الماهية نفسها او ما يلزم منها فيلزم الا  
وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق  
التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات متعددة يجب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا  
يحصل التخصص بانضمام كل عقل الى مثله فان التقييد بين المفومات الكلية في اى مرتبة  
كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد  
امرا لا يصدق في الخارج الاعلى شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن لا يكون له  
افراد مثله واعتراض بان اذ اجاز في العامين ان يرتفع عمومها بتقييد احدهما بالآخر  
ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكل بالكل في بعض الصور  
والمراتب مؤديا الى امتناع بعض الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما  
ينضم الى الكل ويفيد الجزئى جزئيا له ولا محالة مفهوم الكل يفتقر الى منضم اليه ويجعله جزئيا  
له وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفومات غير متناهية هف قلنا لانهم ان  
كل جزئى له مفهوم كل يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنع في نفسه عن  
فرض الاشتراك والتخصص من هذا القبيل فان الشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى

كلية وتخصص ينضم اليها فيفيدها الجزئية واما الشخص فليس يفصله العقل الى ماهية  
كلية وتخصص آخر فان الشخص متميز عما عداه بذاته والاشتراك له بما سواه الا في مفومات  
عرضه والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذات لا يجوز الى لشخص آخر هذا  
ولم يظهر له بعد فائدة بقيد الكل بالعقل والتميز بتغير الشخص لان الشخص للشيء  
انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولأنه لا يجوز ان يتخصص  
كل من الشئيين بالذات الاخر لما عرفت من ان تقييد الكل بالكل لا يفيد التخصص ويجوز  
امتياز كل من الشئيين بالآخر كما في الطائر والودود وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتخصص  
قد لا يعتبر مشاركا والكل قد يكون اضافيا فيتميز والتخصص المندرج تحت غيره متميز  
يعنى ان بين التميز والتخصص عموم من وجه فان الشخص يتحقق بدون التميز في  
الشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفومات والتميز بدون  
التخصص في الكل الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكل قد يكون اضافيا معناه  
ان الكل قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في الشخص اذا  
اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفومات ولا يخفى على المتأمل ان عدم مشاركة  
الشخص مع غيره في مفهوم من المفومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن  
مشاركاته في المفومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت  
بذلك تخصص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من الشخص لان كل تخصص  
تميز ولا عكس كليا والتخصص بتغير الوحدة فان مفهوم الانسان اذا اعتبر من حيث  
هو غير مقيد بوجود شئ من العوارض ولا بعده اعني اذا اعتبر من حيث هو كلى طبعي  
صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون الشخص عين الوحدة  
بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اى الوحدة مغايرة للوجود لصدقه



في الوحدة والكثرة

اي لصدق الوجود على الكثيرين من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة  
 اذ الوحد انصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة  
 انه واحد نعم اذ الوحد واعتبر من حيث جملة صدق عليه انه واحد وايضا لو كان  
 الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ولزم ان يكون  
 التعريف الواقع في الجسم البسيط الواحد اعدا ما لذلك الجسم الشخصي بالكلية و  
 اتحاد الجسمين الآخرين من كتم العدم اذ بالتعريف يبطل الوحدة المخصوصة  
 فيبطل الوجود المخصوص وانه اعني كون التعريف اعدا ما بالكلية بط والمجوز وما  
 لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وقد سمع على ذلك بان التعريف لو كان اعدا ما  
 للجسم بالكلية واجاد الآخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي جعلت من  
 الكثير ان الماء التي كانت في الجزء كنسبة ساير الاشياء من مياه التي لم يكن في  
 الجزء اليه وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكسب  
 والبرهان اذ قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجزء يقولون حفظناه في الكثير  
 ان ما اذ اصعبوا ماء الجزء واخذوا في الكثير ان من ماء البركة فانهم لا يقولون  
 على هذا التقدير ان ماء الجزء محفوظة في البركة ان الحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة  
 الجسمية يتقدم بالتعريف اثبتوا الهيول لئلا يكون التعريف اعدا ما للجسم بالكلية  
 وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليس عين الشخص فان الجسم البسيط الواحد  
 اذ جرى زالت وحدته دون هوية الشخصية والالكان التعريف اعدا ما و  
 تساويه اي تساوى الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا  
 باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريف اي تعريف  
 الوحدة لا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل

بخلاف

والمثل

والخيال مستويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل  
 من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث  
 انها امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شأن الخيال ادراكها  
 وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصله في محسوس والوحدة ايضا ما خوزة كذلك  
 فلا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او ردها فتخصيص احدهما بالآخر  
 فيه عند العقل والآخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك الكليات  
 والجزئيات في الانسان هو العقل الى النفس الناطقة كما هو المشهور لكن يدرك  
 الكليات بذاتها اي يرسم صور الكليات في ذاتها ويدرك الجزئيات بالانتماء  
 يرسم صورها في الانتماء للمدرك للجميع ليس الاياها ثم ان صور الكلية المرشمة  
 في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرشمة في الآلات فان النفس يدرك  
 اولابالاتها جزئيات متكثرة يرسم صورها في تلك الآلات ثم ينتزع منها محذوف  
 مشخصاتها صورة واحدة كلية يرسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرشمة  
 في ذات النفس معرض للوحدة وجزئياتها المنتزع هو منها المرشمة في الخيال او  
 في غيره معرضه للكثرة ولا شك ان المرسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف  
 عندها نظر الى ذاتها وحدها من المرسم في الانتماء وان المرسم في الانتماء اقرب منها  
 واعرف عندها نظر الى ذاتها ما خوزة مع تلك الآلات فظهر ان معرض الوحدة  
 اعرف عند العقل في نفسه من معرض الكثرة وان معرض الكثرة عند العقل اعرف  
 باعتبار الآلة من معرض الوحدة فكذلك الحال العارضي اعني الوحدة والكثرة الكليين  
 لانها عارضتان لمعرضيهما هناك اي في العقل والآلة بالعقل اذا اخذه وحده  
 كان ادراكه لما هو عارض للمرسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرسم في





آله واذا اعتبر مع آله كان الأمر بالعكس وان كان هذا الأدر كان للعقل بنفسه  
اقول فيه نظر لأنه قد يرسم في النفس صور كلية كثيرة متنوع كل منهما من جزئيات كثيرة  
فكان الجزئيات المرشمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرشمة  
في النفس معروضة للكثرة أيضاً وكان كل واحد من تلك الكليات المرشمة في النفس  
معروضة للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرشمة في الخيال معروضة للوحدة  
أيضاً فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم  
في الخيال وليست الوحدة امر عسلاً لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات  
الكثرة أيضاً من الأمور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لأنها ملتزمة من  
الوحدات وليس ماهيتها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونها من المعقولات  
الثانية نظر لأنها عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما معروضان  
للموجودات في الخارج ويقابلها الاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة  
للكثرة والكثرة معلولة مقومة بهما والمكالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة  
لأن الوحدة نفسها اذا فت مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بهما والعلية  
والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكالية والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة و  
الكثرة متضايفان بالعرض لا لتقابل جوهرى بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة  
تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحداً بالشخص  
وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لأن طر بيان الوحدة على موضوع الكثرة انما ينشأ  
اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد فقول ان كانت تلك الاشياء  
المتعددة باقية باعيانها وقد يتركب منها شئ واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي  
هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع

فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شئ  
آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضاً لأن موضوع الكثرة هو ذلك الذات  
ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طر بيان الكثرة على موضوع الوحدة  
اقول الجواب النقض لأنه لو تم هذا الدليل لعل على ان لا تقابل بين الوحدة واللا  
وحدة وكذا بين الكثرة واللا كثرة وفساده وظواله ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان  
يكون واحداً بالشخص بل قد صرحوا بان قد يكون واحداً بالشخص كالعدل والوجود  
لزيد او بالنوع كالرجولية والرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعد  
او بامر اعم كالخيرية والشرية للشئ كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية  
والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يروى بها والشخص غير مقابلة لسلوبها  
اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعاً لها فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين  
يجب ان يكون واحداً بالشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا احظهما العقل وقاسهما  
الى موضوع واحد شخصي جازم مجرد ملاحظتهما بنبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البديل  
دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعيين الآخر  
فيه لأمراً خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكناً للعقل وان كان المفروض  
محالاً في محضنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد بالشخص محالاً لمفروضه وليس هذا  
الافتراض كون الجزئى كلياً وهم قد صرحوا بان فرض محال بالوصفية اقول هذا دليل  
برأسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو  
باعتبار وتخصيص لانها الوجود فكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيراً  
لكن لامن الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض والمفروض محالاً ويمكن ايضاً ان  
نفرضه وان تلك الكثرة عنه فليس هناك الفرض محالاً ولا المفروض ولو سلم ان



موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحداً بالشخص في نقول قولك ان كانت الأشياء  
 المتعددة باقية على ما هي عند لفظ باعيا فختار انها غير باقية بتعدد باعيا  
 فالكثرة باقية ان اردت ان تلك الأشياء باقية بتعدد ها على ما ينبغي عنه لفظ باعيا  
 فختار انها غير باقية بتعدد ها ولم ينزل ايضا فان زوال الكثرة عن شئ لا يقتضي زوال وجوده  
 والالكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعلما لها بالكلية ويجاد  
 الماء الآخر من كم عدم الضرورة تقتضي بطلانه وان اردت انها باقية بتخصات  
 يمنع الملازمة ويقول تلك الأشياء باقية بتخصصها وزالت عنها الكثرة وعرضت بها  
 وحدة حقيقة والحاصل ان الوحدة والكثرة ليسا من الشخصات فلا تزول بزوال احد  
 وطريان الآخر وجود موضوعها والالكان تعريف الماء الواحد في وان متعددة اعداما  
 ماء واحد واتحاد المياه وكذا كان جميع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما لمياهه والحال  
 ماء والضرورة يقتضي بطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كان في وان فهناك  
 صورة جسمية متعددة معروضه للكثرة كل واحد منهما امر متصل في حد ذاته لا منفصل  
 فيها اصلا كما نقر عندهم فكل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة موجود في  
 الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا  
 كان ماء في اناء واحد ثم فرق في وان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الماء  
 المنفصلة التي حادث بالتعريف ومعروض الوحدة هو ذلك المنفصل الذي قد زال  
 اقول هذا مع انتباه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيامه حجة على قيامهما  
 المضي على ما ينبغي انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا  
 للوحدة والكثرة فلا يقوم برهاننا عليها ان امر واحد بالشخص لا يمكن ان يكون  
 موضوعا لهما لا يجوز ان يكون موضوعا هيولى الماء الباقية نفسها في الحالين وقد

انصف في احديهما بالكثرة وفي الأخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان  
 قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته  
 باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالأخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى  
 سبيل التبع للصورة الحاله فيها على طريقه وصف الشئ بما هو وصف لمجاورة كما  
 يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع السفينة فالموصوف الحقيقي  
 الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصور لا الهيولى القول هي شبهة منشأها الاشتراك  
 اللفظي فان اتصاف شئ بامر في حد ذاته تطلق على معنيين احدهما في مقابلة الانقسام  
 بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشئ بعينه موصوفا بهذا الأمر الا ان يكون الموصوف  
 الحقيقي شئ آخر له تعلق بذلك الشئ فيوصف ذلك الشئ بما هو وصف لتعلقه كما  
 يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما  
 ان يكون الانقسام مقتضى ذات الموصوف كما يقال الأربعة في حد ذاتها زوج  
 فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الأول فذلك  
 مم قوله ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالأخرى قلنا مم فان  
 السفينة قد يكون موصوفه في حد ذاتها بالحركة وقد يكون في حد ذاتها موصوف  
 بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي  
 للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الانقسام بالحركة ولا الانقسام  
 بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتبسة  
 بالوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى  
 الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة الخارج عنها وتعريف الكثرة يكون  
 الشئ بحيث ينقسم تعريف وسمي لها لا لتحديد وتصورك كنه الكثرة بكون الشئ بحسب



ينقسم انما هو يتصور وحدتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء بحاجته وجودا  
وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان  
ذات الكثرة مقومة بذات الوحدة فمما يحسب الخارج فلا نهما اعتبارا ان عقليا  
واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقله  
الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة مقوم لمعروض  
الوحدة بمعنى ان الكثرة مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع  
الكثرة من الوحدات فمسلّم لكن لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضا  
بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا يرد انهم انفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا  
اخذ مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصر والاعمى والابن وكالاسود والابيض  
لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقول ان المعنى باستماع الاجزاء  
للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اتصافا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص  
عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لان لا يكونا موجودين  
معاً والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معاً لان يتصف بهما  
شيئاً واحداً اتصافاً اقول الحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد  
اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهومهما وقطعنا النظر عن كون احدهما  
علة للآخر او مكيالا له جز من باب ان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة  
واحدة واحداً او كثيراً ايضاً واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضاد لان المتضادتين  
يجب ان يكونا متكافئتين لا يقدم لاحدهما على الآخر وجوداً ولا تعقلاً والوحدة لكونها  
مقومة لكثرة يجب تقدمها وجوداً وتعقلاً وايضاً يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل  
الكثرة واما المتقابلان الاخران اعني تقابل السلب والايجاب وتقابل العلم والكلية

فلان احداً المتقابلين فيما يكون علما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة  
لا يكون هي علما لها لا امتناع يقوم التي بعده ولا الكثرة عدما لها لا امتناع يقوم  
التي بعده وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد الاخر فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى  
ان الضد لا يجتمع والمقوم يجتمع ما يقومه وقد عرفت فساد مع ان الواقع  
خلافه الا يرد ان البياض ضد لکل السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما  
اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحداً فله اي معروض الوحدة والكثرة جهتان  
بالضرورة لا امتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحداً او كثيراً كافراده  
الانسان مثلاً فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة  
الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم  
يعرض لها اي لم يكن خارجاً محموله عليها وذلك بان يكون خارجاً غير محمول  
عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير  
فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوماً ولا عارضاً لهما لانه غير  
محمول عليهما اذ المدبر هو النفس او الملك لا نسبتا هما فالوحدة عرضية لان اتصاف  
جهة الكثرة بالوحدة في هذه القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف  
النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض ويتبعه اتصاف  
النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقته وصف الشيء بوصف ما هو متعلق  
به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والتلج من حيث البياض  
فان القطن والتلج كثير بذاتيهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو  
عارض لذاتي القطن والتلج اللذين هما جهة الكثرة كما في وحدة الكاتب والفاضل  
من حيث انهما انسان فالانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور

في بيان اقسام الوحدة

معاً



اعني الخارج المحمول كانت جملة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد  
هو جملة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضه لمحمول واحد هو جملة الوحدة <sup>للكثرة</sup>  
الموضوعات فقولاه عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف  
عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون  
حاصل الكلام ان جملة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جملة الوحدة عارضة لجملة  
الكثرة وبسبب الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات لجملة وحدتها وفي  
بعض الصور يكون محمولات لجملة وحدتها وهم يسمون الأول واحداً بالمحمول والثاني  
واحداً بالموضوع وانما تعين بعضهما بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض  
بالمعنى مع معروضه يكونان متضادين لجواز ان يكون كل منهما موضوعاً للآخر والآخر  
محمولاً له لأن بعضهما بالطبع موضوع كالقطن والتنج في المثال الأول وبعضهما بالطبع محمول  
كالقطن والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقاً لما اشتهر بينهم من نسبة  
الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كانت هناك محمولات  
عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضه لمحمول واحد والأول كالقطن  
للكاتب والضاحك العارضين للإنسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلامهما  
محمول على الإنسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتيهما والثاني  
كالقطن والتنج الموضوعين للأبيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للأبيض والموضوع  
المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتيهما والتقريب على هذا الوجه احسن من ان يجعل  
جملة الاتحاد في المثال الأول هو الإنسان وفي المثال الثاني الأبيض فان الإنسان لا يقال  
له انه عارض للكاتب والضاحك الاعلى سبيل التجوز اقول اعزى ما نقول هذا لقابل لم يقل  
المص كانت هناك سود وببيض وكانت هناك حمر واصفر الى غير ذلك مما لا يتناهى ما يكون

جملة الواحدة فيه عارضة ولم تعين من بينهما هذا ان العارض ان بان يكون هناك  
ولم يغير في الكون هناك حتى قال المص كانت هناك موضوعات ومحمولات بلفظه  
وما توهمه من ان الإنسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الاعلى سبيل التجوز  
ليس بشئ لأن العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشئ خارج عنه  
والإنسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على الإنسان  
بهذا المعنى المراد ههنا وايضاً فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسماً والاتحاد بالمحمول  
قسماً آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعاً في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول  
وان قومت الى ان كانت جملة الوحدة ذاتية لجملة الكثرة فوجدت جنسية ان كانت  
جملة الوحدة جنساً لجملة الكثرة كوجدت الإنسان والفرس من حيث انهما حيوان  
او نوعية ان كانت نوعاً لهما كوجدت زيد وعمر من حيث انهما انسان او فصلية  
ان كانت فصلاً لهما كوجدت زيد وعمر من حيث انهما ناطق وقد يتغير معروضها  
لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضاً للوحدة لأن كل كثير فهو واحد من  
جملة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يمكن ان يكون معروضاً للكثرة  
فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير لما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واما  
بالموضوع الذات يعني الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية بآي  
وحدة هي شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات  
كثير من حيث الأفراد فهو غير داخل في المقسم قيل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة  
الى اجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو للوحدة  
الشخصية فقولاه موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة ببيان ان اي موضوع هو مجرد  
مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لأن مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة



الشخصية بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية  
معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه عدم الانقسام وقد فرع عليه كون افلا  
الموضوع ببيانته وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام يقول مطلق  
اي وحدة يعتبر عنها يقول مطلق غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق وغير ذلك والا  
فوحدة شخصية ان كان له مفهوم زايد ووضع اقول هكذا وقعت العبارة في  
السمع والصواب ان يقال والا نقطة او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع سوى عدم انقسام  
فهو نقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان  
يكون له مفهوم هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو  
مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم شخصي ان لم يقبل بالذات وهذا بنا على  
مذهبه في نفي الهوى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل في احدهما حلول سرا  
بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق او مركب ان ينقسم اليها وفي جعل المركب  
من هذا القبيل نظر لان الكلام في معرض الوحدة الذي لا يكون معرضا للكثرة والجسم  
المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من  
بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقول بالتشكيك على ما تحته فان الواحد بالشخص اول  
بالوحدة من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد  
بالفصل تفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم  
وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية  
وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوى لفظ  
مركب جعل اسما يعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو على نحو  
الرقدة فاما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى

من البعض بالحملية على ما قبل معناه ان الاقسام المذكورة وبما يقال جهة الوحدة اما مقو  
او عارضه فكذلك جهة هو هو فجميع الاقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن  
يبغي ان يعتبر في هو هو الكثير فانه لا يتصور بدون اشئية فلا يتصور في الشخص  
الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانما يتصور في الشخص الواحد  
من حيث هو شخص واحد اقول ان هو هو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون  
انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة  
انقسام للوحدة وكذلك مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر  
ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض بخصوصية هو هو يكون قليل  
الحدود ان وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا يندرج  
في هو هو فلانم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير بينهما بتغاير المضاف اليه  
فان الوحدة في النوع يسمى مماثلته في الجنس مجانسة والكيف مشابهة في الكم مساواة  
في الوضع موارة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد مع الاتحاد الا  
بين ان يكون هناك شيان يصيران شياء واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا  
اجتمع الماء في اناء واحد والاجتماعية كما اذا شرب الماء والشراب فصارا طبنا  
او الكون والفساد كالماء والهواء هواء واحد والاستحالة يكون الجسم كان سواد  
وبياض صار سوادا جازيلا واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شئ يعينه من غير  
ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمر ومثلا متحدان  
بان يكون يصير زيد نفسه او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول انهما بعد الاتحاد  
ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا  
فناء للاحدهما وبقاء للآخر وان لم يكن شئ منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدث



ثالثا والكل خلاف المعروض واعتراض باننا لانما لو كان موجودين كانا اثنين لا واحدا  
 وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ورفع بان هذا الوجود الواحد اما احد  
 الوجودين الاولين فيكون فنا لأحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فنا لهما وحده  
 ثالث واجيب عن هذا الدفع بانها موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين  
 صاروا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحدا بعينه حاله في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك  
 ان لو لم يتخذ ذاتا هما وكان هناك ذاتان واحدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد  
 ذاتا ووجودا لنا فقال بوجود اخر انها قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا  
 امتيازية عن الآخر فان بقي ذلك الشخص بعد الاتحاد كان اثنين لا واحد اذا تعرض  
 ان كل واحد متشخص بشخص امتيازية عن الآخر فان المتشخص بهما شخصان متميزان  
 لا واحد وان لم يبق ذلك الشخص بعد الاتحاد فقد زال اما زال تشخصه ضرورة زوال  
 الشخص بزوال تشخصه فيكون هذافنا لأحدهما وبقاء للآخر وفناء لهما وحدتهما  
 ولا يمكن ان يقال على قياس ما في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بشخص هو نفس  
 الشخصين الاولين لان كلام الشخصين الاولين كان قداميازية احد الاثنين  
 عن الآخر وهذا الشخص لا تمازية احدهما عن الآخر فلا يكون نفسهما فالهو هو يستلزم  
 حتى التغاير والاتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستلزم اتحاد الطرفين من جهة  
 والالكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والالكان حمل الشيء على نفسه  
 والوحدة ليست تعد لان العدد ما يقبل الانقسام والوحدة لا يعبله ومن جعلها عدد  
 اراد بالعدد ما يدخل تحت البعد فالنوع لفظي بل هي مبدء العدد المقوم بها الغير يعني  
 ان كل عدد مقوم بواحد انه لا يماروبه ومن الأعداد فان النسبة مثلا مقومة بالوحدة  
 ليست مراتب لابلثثة وثلاثة فان تقوم بهما ليس باول من يقومها باربعة واثنين ولا

من يقومها تحتها وواحد فان مقومت بنقضها لنم الترجيح بلا مرجح وان تقومت  
 بالكل لنم استغنائه الشيء عما هو ذاتي لان كل واحد منهما كاف في يقومها فيستغني  
 به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منهما مقوما باعتبار العذر المشترك  
 عن جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصا انها قلنا العدد المشترك منها يعني  
 الذي بقي تحققة السبعة وهو الوحدات مما دكية اعتراف بالمط لا يقال يقومها  
 بالوحدات ايضا ليست اولى من يقومها بالأعداد فيعود المحذور اعني الترجيح لانا  
 نقول الوحدات راجح باعتبار انه لازم على اى حال وايضا يمكن تصور كل عدد مع  
 العقلة عما دونه من الأعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدتها من غير  
 شعور بخصيصيات الأعداد المنبذجات تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة  
 بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الأمور عددا اذ اخلت حقيقةها واذا اضيف  
 اليها مثلها حصلت الاثنيتية وهي نوع من العدد ثم يحصل النوع لا يتناهي تزايد واحد  
 واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحده يحصل ثلثة وهي نوع آخر وهكذا كل نوع  
 اذا زيد عليه وحده حصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى الحد الايراد عليه ولا ينتهي  
 الأنواع الى النوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقايق هي النوع العدد لاختلفا فما  
 باللوازم كالنظم والمنطقية والتركيب والاولوية واختلاف اللوازم يدل على  
 اختلاف الملزومات وكل واحد منها اى من انواع العدد امر اعتباري ليقوم  
 بالوحدة التناهي امر اعتباري لما مر من الضابط بحكم به اى بذلك النوع من العدد  
 والعقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اى بحسب ذلك  
 النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنتين عليهما واذا  
 انضم اليها واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليهما وهكذا والوحدة قد يعرض لذاتها

كنه



ومقابلها فإنه يقابل وحدة واحدة وعشرة واحدة فإن كل ماله وجود ذهنا او خارجا  
 فله وحدة ما ولو بالاعتبار كما سبق من الوحدة تساوى الوجود ولا ينقسم الوحدات  
 بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرف في امثاله من الأمور الاعتبارية وقد يعرض  
 لها مشتركة فان وحدة زيد يشار له وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيخصص اي يعتبر كل  
 منهما عن الآخر بالمشهورى الى بما اضيف اليه فان وحدة زيد يمتاز بزيد عن وحدة  
 عمرو وكذلك وحدة عمرو يمتاز بعمرو عن وحدة زيد ويسمى ان معروض الأضافة  
 يسمى مضافا مشهورا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضا مضافا  
 مشهورا غاية الأمر ان يعرض لها اضافة الى معروضا الأنا نقول تلك الأضافة كما يعرض  
 للوحدة يعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار تسمى موضوعها مضافا مشهورا بالقياس  
 وذكر في شرح هذا المحل تقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا تعرض لها  
 مشتركة ويتميز عن مشاركتها بمعر وضها ويضاف الوحدة الى معروضا بالاعتبارين في  
 مقابلها بالثاني الوحدة يعرض لها اضافات ثلثة اثنتان بالقياس الى معروضا  
 واحدة منها باعتبار اتها وحدة له وتأتيها باعتبار حلولها فيه والأضافة الثالثة  
 بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الأضافتين الأولى والثانية  
 بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عرّض هذه الأضافات  
 للاختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اي  
 الكثرة ايضا معروض لها هذه الأضافات الثلاث فانها كثره لمعروضا وحاله فيه  
 ومقابلة للوحدة ويعرض له اي المقابل الوحدة ما يستحيل معروضه لها اي للوحدة و  
 اراد بهما معروضا من التقابل المتنوع الى النوع الأربعة اعني تقابل السلب والإيجاب  
 وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الأول ماخوذا باعتبار خصوصية

منه

ويقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو ومقابلته في التحقق والمشهور وتقابل  
 التضاد في الحكم الاثنان ان كانا مستنارين في تمام الماهية فهما متماثلان  
 والمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقاهما اللذان  
 يتمتع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف  
 المتلان وان امتنع اجتماعهما وبقي امتناع الاجتماع مثل السواد والحلاوة مما يمكن  
 اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار  
 جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي  
 وسواد الحبش واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لأن الاجتماع لا يكون الا في  
 زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذا الوصفان في ذات واحدة  
 وان كانا في وقتين فخرج بوحدة دفع التوهم الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون  
 احدهما عدما للآخر او لا والاوان اعتبر فيه نسبتها الى قابل لهما اضيف اليه العدم  
 فعدم وملكة فان اعتبر بقوله بحسب شخصه في وقت اضافة بالامر العدمي فهو العدم  
 والملكة المشهوران كالكو سجية فانها عدم اللحية عن شأنه في ذلك الوقت ان يكون  
 ملتجيا فان التصبي لا يقال له الكوسج وان اعتبر بقوله اعم من ذلك بان يعتد بذلك الوقت  
 كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر بقوله بحسب نوعه كالعمى للأكمة او جنسه القريب  
 كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم  
 يعتبر فيه تشبيها الى قابل فسلب وإيجاب فظهر ما ذكرنا ان المتقابلين يقابل العدم  
 والملكة انما يمتاز عن المتقابلين يقابل السلب والإيجاب باعتبار والنسبة الى المحل  
 القابل وهذا معنى قوله وهو الأول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم  
 يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر وهو المتضاد فان والاف هو الضدان المشهورين

المتخالفان



وقد بشرط الضدين ان يكون بينهما غايت للخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما  
متخالفان متباعدان في الغايت دون الحرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف و  
التباعد يسمىان بالمعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما  
ذكرنا ان الحقيقي اخص من المشهورى منه والحقيقى من يقابل العدم والمملكة اعم  
من المشهورى منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله  
في التحقيق والمشهورية والمشهورى في تقسيم المتقابلين انهما لما وجوديان اولاً وعلى  
الاول اما ان يكون يعقل كل منهما بالقياس الاخر فيهما المتضايفان اولاً فالمتضادان  
وعلى الثانى فيكون احدهما وجودياً والاخر عديمياً فاما ان تعتبر في العدمى محل قابل  
لوجودى فيهما العدم والمملكة والافعى السلب والايجاب واعترض عليه ولا يجوز  
كونهما عديمين كالعمى والاعمى واجيب بان العدم المطلق لا تقابل نفسه ولا العدم المضاف  
لا اجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود  
مغاير لما اضيف اليه واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب  
انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد اولاً سلب العامله فالتقابل  
بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظراً ما فلانه يجوز ان يكون احد العدمين  
مضافاً الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعنى المفهومين  
الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير على  
تقدير الواسطة فارتفع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم  
مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احداً المتقابلين تقابل العدم والمملكة  
فتقدير تفان كلاهما كعدم الحول عما شأنه ان يكون احوال مع عدم قابلية البصر فان  
ملكتهما اعنى قابلية البصر والحول كليهما مستفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين

الى

اولاً

وذلك

وذلك لان عدم الحول قد بشرط ان يكون عما من شأنه ان يكون احوال الجدار ليس من شأنه  
ان يكون احوال وعلى كل من التقادير الثلاثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما  
اضيف اليه العدمان واما ثانياً فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر  
بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفايه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف  
عليه قطعاً فلا يتحدد مفهومه وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب  
في اللفظ فقط حتى لا يقيد به واما ثالثاً فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء  
وسلب القابلية وهذا المفهوم اعم مقابل مفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم  
العمى سلب عدم البصر واغیره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما  
وهما عديميان واما انتفاؤه كذلك لكذا فافحص من مطلق انتفايه والاحكام الخاصة بالحق  
لا يلزم طبيعة العام واما رابعاً فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بالسلب  
والايجاب ان اراد به ان يقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى يقابل السلب والايجاب  
فذلك مم ولو سلم مقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابل بين العدمين وان  
اراد تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا  
كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شأنه ان يكون  
بصيراً وثانياً بان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم وليس اخلافاً في العدم والمملكة ولا  
في السلب والايجاب اذ المعبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدماً للوجودى واجيب بان  
المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم وجود الملزوم متخالفان  
في المحل فلا تقابل بينهما وورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك  
المحل وجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازم لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم  
لخل العدميان اذ كان احدهما مضافاً الى الاخر كالعمى والاعمى في السلب والايجاب واذا



لم يكن احدهما مضافا الى الآخر لعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف وهو ان المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغنى عن ذلك كجواب ان لا تضاد في الجوهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلق يدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والمحل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى مابيننا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض والابيض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من المتقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتصادق ان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا الاشئ من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابله بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب المحلوله مقابل له اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا او كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا يعتبر نسبة القضية مورد او محلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق فيبسط كالفرسية واللافريسية والامر كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذا المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد صح وقال ايضا ان بين السلب والايجاب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى

السلب لا وجود اى معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فاما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كماله لا مقيده لمفهوم الفرس ولا سلب الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلبا وايجابا الا على نسبة لا بك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك وقوعه او لا وقوعه يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوم الفرس واللافرس اما اخوذا ان على هذا الوجه فهما متباعدان في انفسهما وغاية التباعد متدفعان على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المتغير في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس واللافرس حلول في محل فلا يقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومى البياض والابيض المأخوذ من على الوجه الآخر بينهما تقابل خارج عن الأقسام الأربعة لأن حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللا وقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه معنى قول المصنف وهو راجع الى القول والعقد يعنى ان الايجاب والسلب امران عقليان واران على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصل في العقل كان كل منهما عقلا اى اعتقاد واذا اعتبر منهما بعبارة كان كل من العبارتين قولاً مثل مفهومى البياض والابيض اذ لم يعتبر معهما نسبة لم يعتبر فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب وظ انه ليس من الأقسام الباقية فيؤخذ تقابل خارج عن



الأقسام الأربعة وبما نقلنا عن الشيخ في معنى الأيجاب والسلب المراد بهما يفضل ذلك  
الأشكال الكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السلب  
الكلية كقولنا لا شيء من الانسان حيوان تقابل الأيجاب والسلب لأن الحكم في الأول  
بوجود الحيوانية للإنسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للإنسان فلم يرد الشيخ من  
تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والأيجاب احد المتقابلين عدما وفعلا  
للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الأيجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا اسلبا  
كلياً فان السلب الكلي مع الأيجاب الكلي متقابلان ليس أحدهما عدما للآخر ويمكن تعقل  
أحدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول  
فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الصديق على الكلية لأجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع  
الاجتماع مع جواز الارتفاع لأن التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم  
من تقابل السلب والأيجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشأه ما وقع في عبارة  
الشيخ على ما نقلنا انما من قوله ولم يسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان مما  
لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذباً كالأضداد في اعيان الأمور ومقصود  
الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الأمور العقلية لأنها من النسب الأمور الحكيمة  
التي هي أمور عقلية نسبة التضاد بين الأمور العينية كالسود والبياض ولما كان  
بهما مظنة ان يقال ان التضاد بين جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفردات  
كالخاوير والماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج  
تحت أي تحت التقابل الجنس أي التضاد باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضاد قد عرّض له  
مفهوم التقابل فمفهوم التضاد من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروف  
لحصة بين التقابل اخص منه على قياس كون الكلي من حيث هو اعم من مفهوم الجنس ومن

حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص  
فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخصا ايضا وقديجاب  
بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضاد اخص منه وامام حيث  
الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر  
اندرج فيه من حيث الصدق على افراده كالحیوان فانه بحسب مفهومه مندرج  
تحت الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراد  
فان قلت ما ذكرتم انما يظن ان كان المفهوم الآخر اعني المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في  
المثال المذكورة وما اذا كان ذاتيا له كما في محسافلا او من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء  
على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضاد ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو  
عارض لأقسامه لم يلزم صدق التضاد الأعلى عارض تلك الأقسام او عليها من حيث  
انها معروض لذلك العارض وانما صدق تلك الأقسام في انفسها فكل واحد من  
مقصود ما هكذا اقول فيه نظرا لأن مقصود التقابل ان التضاد لكونه ذاتيا  
للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق  
التضاد ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا يراد في ذلك لكون التقابل عارضا لأقسامه  
عارضاً ما في الباب ان يكون صدقهما ان يكون على الأقسام صدقاً عرضياً وقد يقال اراد  
بالجنس مفهوم التقابل الضمير في قوله ومندرج تحته راجع الى التضاد يعني ان مفهوم  
التقابل جنس لأقسامه الأربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه أي التضاد  
وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرّض له مفهوم التضاد فمفهوم التقابل  
من حيث هو هو اعم من مفهوم التضاد وجنس له ومن انه معروض لحصة من  
التضاد اخص منه لكن يشكل قوله ومقولية عليها بالتشكيك أي مقولية التقابل



على اقسامه الأربعة بالتشكيك بناء على ما اشره من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته  
فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في المراتب الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الأعم  
الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا لأقسامه بان يعقلها بالكنة لا يتوقف على  
تعقله وهو الظاهر في التضاد كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فتد  
قال الإمام انما قد يعقل هيئة المضافين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك  
عدم يقوم المضافين بالتقابل قول هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذات  
المتقابلات كالسواد والبياض والكلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لامع التي هي  
عوارض تلك الذات واستدھا فيه السلب يعني ان تقابل السلب والأيجاب اسند في  
مفهوم التقابل مما سواء من اقسام التقابل واستدل على ذلك لوجوده الأول منافي التي اما  
رفعه او ما يستلزم رفعه لأن ما عداها يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعاً ولا شك  
ان منافية رفع الشيء معه انما هي لذاتها ولذلك او لاحصاها العقل مع قطع النظر  
عما عداها تفصيلاً واجمالاً لا حكم بالمنافاة بل بالتوقف وانه منافية مستلزم رفعه معه  
انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافيه قطعاً انما يستلزم لرفع الشيء انما  
ينافيه على سبيل النفع للذاته ولذلك اذا لاحظ العقل لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع  
بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر المستلزم لرفع المفهوم الأول فمجرد ملاحظته يشتر  
بالاستلزام احتمالاً ولا يشتر بهذا الشعور الأجمالي فيعطى ووطن ان الحكم بالمنافاة  
لذاتي المفهومين ولذلك قبل ههنا انما اذا اعتقدنا ان هذا شرط قطعاً النظر عن جميع  
المعاني الماهية الخارجية عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير ويظهر انه  
مما ذكر ان المنافاة لذاتية انما هي بين الأيجاب والسلب وان المنافاة فما عداها  
تابعه لمنافاةهما فيكون التقابل بينهما أشد وأقوى لما في ان سلب الخير مثلاً لا ينافيه

فهو ما والاحظ معه مفهوم آخر مغاير للرفع المفهوم الأول فلم يشتر بالاستلزامه

اثبات الشعر لصدقه ما ذات واحد لا ينافيه ايضاً سلب الشعر اذ يصدق ان على ذات  
واحدة لا ينافيه ايضاً بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه  
كانت المنافاة متحققة بين الجانبين انحصاراً صانفاً في ايجاب الخير ولما انحصر  
منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب أقوى بين التقابل بين العقد بين  
واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي في سلب الخير الا ايجابه ان يصدق  
قولنا لا ينافي في ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة بين الجانبين لا يقتضي الا  
ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما الانحصار منافية في السلب فكل اذ لا يرى ان  
ايجاب ينافي في ايجاب الخير ولئن سلم الحضار منافي الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل  
السلب والأيجاب أقوى التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والأقوى لا بد له من شيء  
هو أقوى منه الثالث ان الخير متلا عقدين عقداً خير وعقد انه ليس بشيء والأول  
ذاتي للخير والثاني عرضي له لأنه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد  
انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشيء والرافع للأمر الذاتي أقوى مغايره  
من الرافع بوسط الافتقار في التأثير الى غيره لأننا نقول النار القوته مسخن بالوا سطة  
نسخها أقوى من تسخين النار الصعفة المباشرة فلم لا يكون الحال يكون هناك كذلك  
وفي بعض النسخ واشدھا فيه الثالث يدل قوله واشدھا فيه السلب ووجه بان هـ  
التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية  
خلاف قولنا التنا في الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر مع ان ذلك لا يشترط  
الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهور على ما سبق وقيل لان اجتماع العقدين يستل  
على اشتمال السلب والايجاب مع زيادة وان اراد بالزيادة غاية الاختلاف فامر مأمّر  
وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضاد ايضاً كذلك وقيل معنى كلامه ان



سواء كان

اشد الأنواع في التشكيك هو التصادم لأن قبول القوة والضعف إضافة من الحركة  
والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف  
البواقي ويقال للأول التناقض يعني تقابل الأيجاب والسلب مطلقاً سواء كان بين  
المفردات أو بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من أن التناقض  
اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما كذب الأخرى فاعترض عليه بعض  
المحققين بأن التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف  
في الحد بالقضيتين يخرجها عن الجميع ثم اعتذر بأن المراد بالتناقض بين القضايا  
لأن الكلام في أحكامها وانما خصصوا محكم بالتناقض بين القضايا وان وجب أن يكون  
مباحثهم غاية مطهرهم على جميع الجزئيات لأن عموم مباحثهم انما يجب بالنسبة إلى الأجزاء  
ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل حل غرضهم انما هو في  
التناقض بين القضايا حيث جار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب  
في العلوم الحقيقية بل في اثبات أحكامهم من العكس وانتاج الأقيسة لاجرم خصصوا  
نظرهم بالتناقض بين القضايا ونسبوا في تعريفهم إياه على ذلك وكذلك تعريفهم التناقض  
بالمفهومين المتماثلين لذاتهما اجتماعاً وارتقاءً مبنى على ما ذكرنا أقول وبما ذكرنا  
ظهر فساد ما قيل أن مفهوم الإنسان مثلاً إذا لم يعتبر صدقه على شيء وضم إليه حرف السلب  
حصل هناك مفهوم لا يمكن صدقه على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة  
ويمكن ارتقاءها كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لأنهما المفهوم  
المتماثلان لذاتهما اجتماعاً وارتقاءً لما ذكرنا من أن مرادهم بذلك هو التناقض بين  
القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم أن المتناقضان بالمفهومين المتماثلين لذاتهما  
والدعي أن التناقض إما في التحقق أو الانتفاء كما في القضايا إما في المفهوم فإنه إذا قيس أحدهما

إلى الآخر كان في نفسه اشده بعداً عنه من جميع ما سواه كان الإنسان واللا انسان  
المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه  
سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء لأنهم سمون تقابل السلب  
الإيجاب مطلقاً سواء كان بين المفردات أو بين القضايا بالتناقض وط أنه  
لا حاجة في تسمية معنى بلفظ إلى نفسه وذلك اللفظ بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى  
ويحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمانية يعني أن تحقق التناقض في المفردات لا  
يتحقق على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضاً له من غير اشتراط  
في ذلك شرط سريف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فإنه لا يتحقق إلا بواحد  
بان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط  
ووحدة الأضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين  
أو كذبهما عند اختلافهما في شيء منهما كما يقال زيد قائم وعمر ليس بقائم أو زيد كاتب  
أو زيد ضاحك نهارة وليس بضاحك ليلاً أو زيد جالس في السوق وليس بجالس في  
في الدار والقسم مفرق للبصر بشرط كونه أبيض وليس بمفرق بشرط كونه أسود و  
زيد أب لعمر وليس باب لبكر والنخعي أسود بعضه وليس بأسود كله والخمر مسكر  
بالقوة وليس بمسكر بالفعل العدو أو مكرمان معا ويداى الاشتراط بتلك  
الشرايط الثمان هذا انما هو في القضايا الشخصية وإما في المحصورة فشرايط سبع  
وفي بعض النسخ فيشتراط باسبع وهو الاختلاف فيه أي في الأحمر بان يكون أحدهما  
كلية والأخرى جزئية فان القضية الكلية هذا القضية الكلية على ما مر تحققة فيجوز  
مع تحقق الشرايط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل انسان حيوان و  
لا شيء من الحيوان بانسان والجزئيان صادقان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس



بعض الحيوان انسان وفي الموجبات بشرط عاشر وهو الاختلاف سد الهيئة ايضا اختلافاً بحيث لا يمكن اجتماعها صدقاً وكذباً بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة ولم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرايط التسع المذكورة او يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولاشئ من الانسان بالامكان كاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولاشئ من الانسان بالضرورة كاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحقيقة المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرايط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرايط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فهما بحسب الجهة بالحقيقة المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسفر في ذلك ان نقيض القضية رفعها عنها فاذا اعتبر في احدي القضيتين جهة من الجهات كالصورة والادوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولاشئ ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكاناً وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواماً بل اطلاقاً ورفع الدوام كما لا يكون وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في احد النقيض فلان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواماً ولا اطلاقاً ورفع الدوام كما لا يكون دواماً لا يكون ضرورة لا امكاناً وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على وجه كان لا يكسافان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان سعيين ما اثبت فيها وذلك ما يراى كالمسلب على لفظها قصداً الى سلب معناه فالى خاصة في ذلك الى الاشتراط بالشرايط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين مقتضى نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين

يجب ان يكونا مسخدمين من جميع الوجوه ولا سعاد الا بان في احديهما وفي الاخرى ايجاباً لكن كغيرهما ما يفعل عن الشعاير ويظن في قضيتين انهما متناقضان وبعاط مثلاً قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويفعل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الواحدات الثمان تفصيل لذلك المحل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب وبالاجاب لئلا يفعل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الواحدات الثمان الى السلب اعني الموضوع والمحمول والزمان او الاثنين اعني الواحدتين الاولين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد بهذا التفصيل الى الاجمال ويقومت لمقصودهم وما اشتراط الاختلاف في المحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا الاشئ من الانسان متناقضان لا عادت بينهما الا بالسلب والاجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصواب عن الخطأ في احد النقيضين واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض فعرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون في المناط فصارت قضايا محصلة مضبوطة استعمالها في العكس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله في الموجبات عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضاً ويكفي لتحقيق التناقض بينهما اذا كانت لشخصية الثمان واذا كانت محصورة الشرايط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقيق التناقض موقوف على اعتبار المية والاختلاف فيها فكانت قال التناقض القضايا بشرط يتحقق فيها مع قطع النظر عن ميتها بشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة بالشرايط في



تناقض الشخصيات يكون تسعاً وفي المحصورات عشراً وبطرا ذلك اعتبارهم في الأقيسة  
 شرائط الإنتاج بحسب الكمية والكيفية على مدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات  
 في المختلطات وإذا قيد العدم والملكة تم جعل محولاً في القضايا سميت القضية معدولة  
 نعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل  
 كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكن او ساكت او بلفظ معدول بان يركب كل السلب  
 لفظ محصل فعل هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعداً للكلية انما  
 بحسب شخصية او نوعه او جنسه قريباً كان او بعيداً ان المعدولة فاما ان محمولها  
 مفروما عدمياً اي عدم شئ في نفسه سواء عبر بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع  
 مستعداً لذلك الشئ الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق  
 ذلك في موضعه وهي تقابل الوجود وصدقاً لا كثرية اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة  
 المحصلة صدقاً فقط او ممتنع ان يصدق الكاتب واللا كاتب مثلاً على موضوع واحد  
 في وقت العدمين جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذا الموجبات انما يصدقان عند  
 الموضوع في كونها الامكان عدم الموضوع اذا كذبنا في صدق معا بلاهما بالضرورة وهما  
 السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد كاتب زيد  
 ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالنتج المستلزم للبياض او لا  
 بغير وسطهما لا بامر آخر هو كالسقاء الحال من السواد والبياض وعن كل ما هو سطهما  
 من البياض والالوان او عند الخلوعن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء  
 غير ذلك عن وسط باسم وجودي كالمدر المتوسط بين الحلو والحامض وسائر المتوسط  
 بين الحار والبارد او سلب الطرفين كما لا يقال لا عادل ولا حار لمن الصف بحاله متوسطة  
 بين العدل والجور وما قول لهم العلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يربطوا سلب الطرفين هنا

لا يستلزم شيئاً منهما

في ان التناقض بين الأجناس

اثبات حاله متوسط بين الثقل والخفة لا يعقل للواحد ضدان لأن الأضداد وان تكثرت  
 لا تصور غاية للخلاف الاثنين اثنين منها وهو متفق عن الأجناس ومشتروط في الأنواع  
 بالتحاد الجنس قالوا الاتحاد بين الأجناس اصلاً ولا بين النوع ليست مندرجة تحت  
 جنس واحد انما التضاد بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد كقريب السواد  
 والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مسد لهم في ذلك سوى  
 الاستقرار ولما اعترض عليهم بان الفصله والرد له ضدان مع كونهما جنسين هـ  
 لأنواع كثيرة تحتها وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان التضاد بين الأجناس  
 اجابوا اولاً بان الفصله والرد له ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرد له عدم  
 الفصله وكذلك الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وما بينا بان تلك الأمور  
 ليست اسماً لما تحتها فاننا قد يعقل الأشياء التي يطلق الخير والشر والفصله والرد له  
 مع الذهول من كونها خيرات او شرور او فضائل او زایل فلم يثبت بين الأجناس  
 بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس  
 والفصل واحد جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على  
 جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لأنه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول  
 الفصول لا تحت اندراجها تحت جنس واحد دخول الضدين تحت جنس واحد فلا تحت  
 دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج  
 فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل لا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر  
 انما هو باعتبار العقل والتضاد بالحقيقة عارض للأنواع المحصلة في الخارج لا الفصول  
 الموجودة بالأعتبار لأن التضاد انما هو في الأمور الموجودة في الأعيان لأن الأمور  
 الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه نظراً لأن التضاد كثيراً ما



يكون بين الأمور الاعتبارية المفهومية الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما  
من توائمي المعقولات بل بين الأمور العدمية اعني ما يكون العدم جزءاً لمفهومها كما مر  
من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين  
الأمور الموجودة في الأعيان فلا شك ان وجود النوع في الأعيان انما هو بمعنى ان في الأعيان  
امراً يطابقه ويجادته على ما تقر من معنى وجود الطبايع في الأعيان وكل من الجنس  
الفصل أيضاً بهذا المعنى وجود في الأعيان واعلم ان هذه الأقسام انما هو للتضاد الحقيقي لا  
للمشهورى ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للأضافة ولم يتبين احوالها الآن تحت  
الأضافة ويجي مفصلاً في مباحث الأعراف الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شئ يصدر  
عنه امر ما بالاستقلال وبالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا  
التعريف انما يصدر على العلة الفاعلية اما وحدها او مأخوذة مع غيرها فلا يصدر  
على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شئ منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة  
بهذا المعنى الى الأقسام الأربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية <sup>هذه</sup>  
فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج  
او امر خارج عنه والاول اما ان يكون الشئ به بالفعل كالهئية للسري فهو الصورة  
لا يقال صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاضراً بالفعل الا ان نقول  
الصورة السفينة المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل وقطعاً وليست  
في الخشب عين تلك للصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل قولك فيه نظر لانه  
لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم  
يتحقق ههنا والصواب في الجواب اننا لانم ان صورة السيف يحصل في الخشب واما ان يكون  
الشئ به بالقوة كالخشب للسري فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورة

الامر ما بالاستقلال

ما يخص الأجسام من المادة والصورة كما في الهيولى والصورة الجوهريتين بل ما يعرهما  
وغيرهما من الجواهر والأعراض التي يوجد بها امر بالفعل والقوة وهاتان علتان للمهمة  
داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود أيضاً لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة  
المهمة تميز لهما عن الباقيتين المشاركتين اياها في علة الوجود والثاني اعني ما يكون  
خارجاً عما منه الشئ كالنجار للسري وهو الفاعل والمؤثر واما ما لأجله الشئ كالحلوس  
على السري له وهو العلة الغائية وهاتان علتان اعني الفاعل والغاية يخصان باسم  
علة الوجود لتوقفه عليهما دون المهمة والمادة والصورة لا يوجدان الا للمركب  
الغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان  
يكون لفعله حكمه ومصلحته وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبهها بها بالغاية  
الحقيقية التي هي علة غاية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها  
الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتيبها عليه وتأخرها عنه  
في الوجود فلها اعني للغاية علاقتان العلية والمعلولية بالقياس الى شئ واحد لكن بحسب  
وجودها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشئ بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر  
يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما  
فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن  
الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول  
فالتركيب لازم لاننا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشئ ما لم يعتبر متصفاً  
بالامكان لم يطلب له علة فالامكان مأخوذة في جانب المعلول فانا نأخذ شيئاً ممكناً ثم  
نطلب له علة ولا شك ان مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل قولك  
فيه نظر لان كلامنا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة



ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبر فيه لم يلزم  
محذور اصلا وايضا لما كان الامكان من شرايط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر  
في تأثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا  
من علة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظه العلة  
عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس يمتنع على كونها علة بالمعنى المذكور  
اعني المحتاج اليه قبل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملة عدم  
المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بافعدام  
الجزء وهو يثبت لان امتناع تأثير المعدوم في الوجود ضروري وايضا يلزم اسناد باب  
اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف  
تأثير علة وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في  
الوجود لكن يجوز ان يتوقف علة تأثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في اسناد المعلول  
الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تأثير المعدوم  
في الوجود ولا سد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان  
كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو  
المحتاج اليه كعدم الباب المانع عن الدخول فانه كاشف عن وجود فصار له قوام  
يمكن التفوز فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود  
مسافة يمكن تحريك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا يلزم على  
فيعتبر عنه بذلك فينسب الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان  
ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون موجودا  
بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما

بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه تبعا  
كالعدد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد او لا ثم يعدم واعتراض على  
حصر العلل في الأربع بالشرط مثل الموضوع كالشوت للصباغ والآلة كالقدم للنجار  
والمعاون كالعين للنشار والوقت كالصيف الذي يصعب الأديم والداعي الذي  
ليس بغاية كالجوع للأكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للأحراق وبالمعد مثل  
الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج  
عن المعلول مع انه ليس ماهية الشيء ولا بالاجله الشيء واجيب بانها في الحقيقة  
من تامة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تامة  
العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك  
الا باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الأدوات من تامة الفاعل  
وماعداها من تامة المادة ورد باننا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية  
وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق علة انه  
جزء للمعلول ولا مامنه ولا مالا اجله ولا يعني بعدم الحصر في الاقسام الوجودية  
يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان  
المعلول يحتاج او لا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه لا ما ذكرنا انما  
هو تاما وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة  
والمقسم هو علة التي بلا واسطة اقول لكن بقي شيء وهو انه كان يجب ان  
يجعل العلة الغائية من تامة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل  
فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل وما يكون مؤثرا  
في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من قسموا هذه المذكورات بشرط



ولكن ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزئيا او خارج  
عنه والثاني اما مامنه الوجود واما لأجله او لاهذا ولا ذلك واما ان يكون وجوده  
موقوفاً عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال  
لجزء اما ان يكون جزءاً عقلياً وهو الجنس والفصل او جزءاً خارجياً وهو المادة والصورة  
والحاجة الى ذلك لأن الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارج حيث يذكر لفظ العلة  
مطلقاً يرد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال العلة الماهية  
جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغاية غاية وغرض فالفاعل مبدأ  
التأثير وعند وجوده جميع جهات التأثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل  
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضاً تحت وجود المعلول  
والافتراض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر بوجوده في ذلك الزمان  
ان كان الأمر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن الأمر  
لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلامرجح لأن الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك  
الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحاً بلامرجح من المختار وان  
جاء عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجيح بلامرجح لأننا فرضنا ان ارادته او يعقلها  
لكونه من شرائط التأثير موجود في الزمانين معاً فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد  
الزمانين فيكون وقوع الوجود في احد مادون الآخر ترجيحاً بلامرجح وانه بطبيعة  
واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العلم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة  
مقارناً لعدم المعلول لما عرفت من جواز اسناد القديم الى الموثر اقول ان المتبادر  
هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك لا  
لما تبين قطعاً من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود  
المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارناً لوجود المعلول او يكون

مبدأ الفاعل

مستقبلاً له لا نأقول الا اذا وجد الفاعل لجميع ما يتوقف عليه تأثيره فاما ان يوجد المعلول  
مقارناً لوجود فاعله او بعده بزمان وان كان الأول ثبت ما دعينا وان كان الثاني  
فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض جزائه اذ لا سبيل الى  
امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجيح بلامرجح بل  
نقول وجوده مقارناً لوجود الفاعل يمكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجيح بلامرجح  
لا يقال وجوده مقارناً لوجود الفاعل ايضاً ترجيح بلامرجح لا مكان وجوده بعده لأن المختار  
ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره بزمان مح بل يجب  
مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارناً لوجودها مح الا ويجب تأخره عنها  
غير معقول فان قيل لوصح هذا لما جاز اسناء الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان  
قلنا من جملة ما يتوقف عليه تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث  
كتعلق الإرادة عندنا والحركات والأوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان  
لذات الفاعل والانواع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير فان قيل ضرورة  
ماضية بان اتحاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول لما مقاد  
للاتحاد او متأخر عنه فيكون متأخراً عن وجود العلة قلنا كون الاتحاد بعد وجود  
العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير بعدية زمانية م ولا يجوز بقاء المعلول  
بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين  
الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع الى  
هذا اشار بقوله وان حار في المعد ما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا  
يبقى بعدها الانتفاء الكل بانتفاء الجزء بديهية واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى  
ايضاً المعلول بعدها لأن الأماكن متحققة في جميع الأزمنة في ان المعلول فوجب ان يتحقق



معلوله الذي هو الحاجة للمؤثر في جميع الأزمنة أيضاً فيكون المعلول في جميع الأوقات محتاجاً إلى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره من وجود الشرط وعدم المانع فإذا زال شيء منهما في وقت فقد زال احتياج إليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده فيه أيضاً لا متنازع تحقق المحتاج بدون المحتاج إليه واللام يكن محتاجاً إليه وأما المعد فلما كان احتياج المعلول إليه من حيث عدمه الطاري على وجوده بعد الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضياً لزوال المعلول بل مقتضياً إلى وجوده فإن قلت قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المصنف تدل على عدم الوجوب قلت لعله أراد بالجواز الأمكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وإنما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز أقول هكذا قيل في نظر لأن هذا الكلام إنما يصح أن لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل إنما استعيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال يدل قوله وإن جاز في المعد وإن وجب في المعد يعني وإن وجب بقاء المعلول بعد المعد لا يستفيد ذلك لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لأن العلة تتم بانعدامه فكان حق العبارة أن يقول وإن وجب المعد دون وإن جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم أن المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فإنه يجوز أن يجامعه والصواب أن المعد سواء كان قريباً أو بعيداً لا يجوز أن يجامع المعلول لأن المعد ملزم بالاستعداد وجوب المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشئ من مراتبها لا يجوز أن يجامع وجوبه بالفعل لأن الاستعداد هو القوة المنافية للفعل وكذا ملزمه أيضاً لا يجوز أن يجامعه واعتراض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع أوقاته إلى علة ما لا إلى العلة الموجد له أو لا حتى يعدم بانعدامها ومن الجائز أن يكون المعلول

واحد علتان مستقلتان على البديل فاذا اوجد به احدهما ثم انعدمت فوجدت الأخرى في زمان انعدام الأولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان إنما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معاً لا على البديل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز أن يقوم مقامه شرط آخر واجب بانه لا استحالته في أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البديل ممتنعاً الاجتماع بأن يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول شخصي وأما أن يوجد احدي بنفك علتين فيوجد المعلول ثم انعدمت هذه وتوجد الأخرى فهو مستحيل لأن المعلول الشخصي انعدم بانعدام الأولى ثم وجد بإيجاد الثانية لنم إعادة المعدوم فإن لم ينعدم كان اصل الوجود حاصله بإيجاد الأولى ولما كانت الأخرى علة مستقلة وجب أن يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود أيضاً فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن أن يقال إنها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الأولى إذ يلزم أن لا يكون علة مستقلة والمقدّر خلافه فظهر أن المستقلتين المذكورتين يجب أن يكونا بحيث إذا وجدت احدهما استحال وجود الأخرى بعدها وإن أمكن أن يوجد بدل الأولى ابتداءً فإن قلت ما ذكرته أنما يتم في تعدد العلة الفاعلية إذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تأثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل إذ جاز أن يتوقف تأثيره على أحدهما لا بعينه قلت إذا توقف تأثيره على أحدهما لا بعينه لم يكن خصوص شئ منهما شرطاً فلا تعدد الشرط فإن توقف تأثيره على أحدهما بخصوصية زال بزواله ويكون التأثير المشترك بخصوصية الأخر تأثير آخر ونتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التأثير فإنه إذا كان المانع مركباً من امرين مثلاً انتفى بانتفاء أحدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع وإن كان التأثير متوقفاً على خصوصية أحد العدمين زال بزوال ذلك



العدم ويكون التأثير الموقوف على خصوصية العدم الآخر تأثيرا آخر انتهى كلامه  
 اقول فيه نظر اما اولافلا تاختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى  
 بل ان انعدام العلة الاولى وجدت علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب  
 وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصله قلنا ان اراد باصل الوجود الحاصل للمعلول في  
 الزمان السابق تختار ان العلة الثانية لا تفيد واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد  
 باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره تختار انها بفيد  
 المعلول <sup>تحوّل</sup> ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل  
 الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر  
 العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا  
 يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده والمعنى  
 للبقاء الا هذا والعلة الثانية يفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن  
 مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان  
 الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل  
 بين زمان وجودي العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصادقاً بالذي  
 لا ينافي استقلال العلة واما ثانياً فلا نأفعل يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان تفيد  
 احدهما اصل الوجود وفي ان انعدامه يتجدد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة  
 الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لانها كونها مستقلة اذ المط  
 ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه واما ثالثاً فلان هذا الدليل  
 مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت ما ادعينا كما عرفت لكنه لو قال يدل  
 قوله ان انعدام المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعاده المعدوم

انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعينا سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعاً فلان قوله اذا  
 توقف تأثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطاً فلا تعدد في الشرط وان  
 توقف تأثيره على احدهما بخصوصية زال بزواله ويكون التأثير المشترك بخصوصية  
 الآخر تأثيراً آخر لزم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقاً  
 وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان على سبيل المبدل متمتعاً اجتماعاً  
 بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجود ذلك المعلول الشخصي فانا نقول  
 وجود المعلول اما ان يتوقف على احدهما لا بعينه فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا  
 تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها  
 فلا يكون الاخرى علة هفـ والحل منع العدمه القايله اذ لم يكن خصوص شيء منهما شرطاً  
 فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد  
 عرفت ان سببه الجمل بما هو علته حقيقة وكذلك ما يقال لاشك ان الارب لم يدخل  
 في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة  
 فاعلية او شرط لسخونة الماء المتسخن بهما مع بقاء السخونة بعد ما فيبطل ما ادعيتوه  
 من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة  
 فاعلية او شرط ليمت به العلة التامة لحركة المنى وحركة المنى علة تامة لحصوله في الرحم ثم  
 حصوله فيه زماناً مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية  
 فيفيض عليه تلك الصورة من المبدأ الفياض فتصويره انساناً وبقاؤه انساناً له علة  
 اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاءه بعده وكذلك النار بجواريتها المأ بعد ما ية لقبول  
 السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدأ ومع وحدته يتجدد المعلول الفاعل اذا كان واحداً  
 ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطاً بامر لم يحجز عند الحكماء ان يصدر عنه أكثر

فان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد



من واحد خلافاً لأكثر المتكلمين وقد يتوهم أن عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه  
 في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وإنما النزاع بينهم أن المبدأ الأول موجباً ومختار  
 والحق أن الفاعل المختار إذا تعدد ارادته أو علقها على ما ذهب المتكلمون كان خارجاً  
 عما نحن يصدره اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته أو تعلقها فلا يكون واحداً من كل  
 الوجه فإن تصور أن لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخل فيه ومتنازعا في أيضاً احتج  
 الحكماء بوجه الأول لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمريين كانت مصدريه هذا غير مصدريه  
 ذلك فإن كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان لأمر واحد حقيقتان مختلفتان وإن دخل  
 فيه واحد منهما لم يتركبه فلم يكن واحداً ما فرضناه واحداً وإن خرجا أو خرج أحدهما وكان  
 الآخر عينا لم يتركبه في الخارج لأن المصدرية الخارجية لا يمكن أن يستند إلى غير الواحد  
 الحقيقي مصدراً لتلك المصدرية وتعلق الكلام إلى مصدريه المصدرية حتى يتسلسل  
 واجب تارة بالنقض وتقديره أنه لو تم هذا الدليل لم يفسد فانا نقول لمصدر عن  
 الواحد الحقيقي شيء فمصدريه لذلك الشيء أمر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره  
 فهو إما داخل فيه ويلزم تركبه أو خارج عنه معلول له لما مر أنفاً وينقل الكلام إلى  
 مصدر يمتها حتى يلزم التسلسل أو نقول كان الصادر هناك شيئين أحدهما ذلك الشيء  
 الصادر عن الواحد والثاني مصدريه لذلك الشيء واحداً وهو مناف لما ادعيت  
 من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو أن المصدرية أمر اعتباري فيستغنى  
 عن المصدر قيل لا بد أن يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها  
 معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها  
 لهذا المعلول بل ولي من اقتضاؤها لما عداها فلا يتصور صدور صدر عنها فاذا فرضنا مثلاً  
 أن الماء يصدر عنه البرودة فلا بد أن يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع

غيرها ويجسب في لك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيره في الحقيقة  
 تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعاً ومتقدمة على المعلول جزئياً  
 فيعتبرون عن تلك الخصوصية بالمصدريه تارة وبالصدور أخرى فيكون العلة  
 بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود بهذه  
 المقام حتى أن الخصوصية أيضاً يتجه عليها الأشكال بأنها إضافة لكن لم يقصد  
 بها مفهوماً الإضافي بل أراد امر مخصوص له ارتباط وتعلق الاختصاص بالمعلول  
 المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره وتصح إطلاق هذه الألفاظ على ذلك المعنى المراد  
 بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهوط والنقض أيضاً فإن المعلول إذا كان <sup>حلاً</sup>  
 يكون مصدريه بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما إذا تعدد معلولها  
 فإنه يتحقق مصدرين متغايرين لا يمكن أن يكون كليهما عين المصدر  
 لما مر أنفاً ولا أن يكون واحد منهما داخله فيه فيلزم كون أحدهما لا اقل خارجاً عنه  
 معلولاً له ويتم الكلام الخ واعتراض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة  
 من جميع الجهات خصوصية مع أمور متعددة مشاركة في جهة واحدة أو غير  
 مشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غيرها من تلك الأمور فيصدر  
 عنها تلك الأمور بأسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم أنه لا بد من خصوصية  
 مع كل صادر معين فلا غم أنها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي  
 المصدر فيكون موجودة قطعاً قلنا إن أراد بالمصدر الفاعل فلا غم أن الخصوصية  
 المذكورة يجب أن يكون في الحقيقة فاعله حتى يلزم وجودها لجواز أن يكون فاعل <sup>حداً</sup>  
 مع امر عديم له خصوصية مع معلول معين ومع امر عديم آخر له خصوصية مع معلول  
 آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الأخوذة منه ومن غيره وإن أراد بالمقد

ذات



ماله مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لان المصدر بهذا المعنى  
يجب ان يكون موجودا لا يقال اثبات المطلوب ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل  
يكفيه بعد ما على المعلول اذ يلزم ح يكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو  
اوجب تعدد الامور العدمية تكثر في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة  
عن شئ واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثر فيه لكنه بط لآن جميع ما سلبه  
عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شئ عن شئ امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد  
مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفيه هو المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد  
الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي  
كالواجب نعم منتصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي  
متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما  
المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لانفس الاتصاف الثاني لوجاز صدور الكثير  
عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلا يصح الاستدلال منه عليه لكن  
مثل هذا الاستدلال مذكور في العقول فانما راينا الماء لوجب البرودة والنار لوجب  
الحرارة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة  
وينعكس عكس النقيض الى قولنا كل اتحاد العلة اتحاد المعلول وهو المطلوب والجواب الاستدلال  
على تغاير طبيعة البارد الماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانما راينا نار اولابرد معها  
كما كان مع الماء وراينا بارد لاحر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر  
انما متغايران فلوراينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر  
بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لغيره كما **ب** مثلا كان مصدرا  
لاولما ليس **ا** لأن **ب** ليس فيلزم اجتماع القيضين والجواب ان نقيض صدوره هو الصدور

ان

**ا** لا صدور **ا** اعني صدور **ب** وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى مما لما طلب منه البرهان  
على هذا المط قال الامام العجب من يفتي عمره في المنطق ليعصه عن الغلط ثم يمل في مثل هذا  
المطلب الاعلى حتى يقع في غلط ليضلل منه الصبيان ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات  
اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا واحد لما صدر  
من المعلول الا **ا** والواحد هو الثاني واحد وعنه واحد هو الثالث ومعلوم ان يكون  
الموجودات سلسلة واحدة فيلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر  
والآخر معلول له بواسطة او بغير واسطة وهذا بط ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك  
انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له  
وجودا وجوديا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات  
اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية  
ولما كان جواب هذا ظاهرا انها ليست عللا لاستقلال شروطا وجوحيات مختلف بها  
احوال العلة الموجودة اعترض بان له لو كفي مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد للمعلول  
الكثيرة فذات الواجب نعم يصلح ان يجعل مبدءا للممكنات باعتبار حاله من كثرة السلوك  
والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر **ا**  
عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير  
فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير  
بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور **ا** قول ان سلب شئ عن شئ لا يتوقف  
على تحقق شئ من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما  
والمص في شرح الاشارات قديين كيفية تكثر الجهات المقضية لامكان صدور الكثرة  
عن الواحد توجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدءا **ا** ولكن او صدر عنه شئ واحد ولكن

مصدرا



**ب** فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن **ا** بتوسط **ب** شيء  
ولكن **ج** عن **ب** وحده شيء وليكن **د** فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم  
لأحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن **ب** بالنظر الى شيء آخر صار في ثالثة المراتب  
ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن **ا** بتوسط **ب** وحده شيء وبتوسط **د** وحده  
بان وبتوسط **ج** د معا ثالث وبتوسط **ج** **ب** رابع وبتوسط **ب** خامس وبتوسط  
**ب** **ج** معا سادس وعن **ب** بتوسط **ج** سابع وبتوسط **د** ثامن وبتوسط **ج**  
معا ثاسع وعن **ج** وحده عاشرو عن **د** وحده حادي عشر وعن **ج** د معا ثاني عشر فيكون  
هذه كلها في ثالثة المراتب ولوجوزنا ان يصدر من السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا  
الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحد صار في هذه المراتب اضعافا مضاعفة  
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عدد هاء في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية  
له فبهذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد انتهى كلامه على  
هذا الوجه يكون الجرات الموجبة للتكثير امور موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول  
ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحد فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض للورد  
على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد  
بالشخص لا يكون معلولا لعكس مستقلة كل منهما باحاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك  
لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغنائه عن كل  
منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما  
علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفقر في الثاني الى شيء آخر وان توقف  
على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما  
علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى النوع

بعض  
اي معنى واحد في هذا العلول  
بعض

بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امر مغاير للمحتاج الى الاخرى  
وج لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغنائه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول  
النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع اسناده الى غيره وهو طوط وان  
لم يحجج كان غنيا عنها لذاته فلا يفرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من  
عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغنائه عن العلة مطلقا بل يجوز ان  
يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاسناد الى العلة المعينة لامن جهة المعلول بل  
من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة  
من جانب العلة فاعترض صاحب المواقف بان ذكر من احتياج المعلول الى علة ما  
بحيث تكون التعيين من جانب العلة التزاما بعدم الاحتياج للمعلول الى العلة بعينها  
مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين  
مستقلتين من غير ان يحتاج الى منهما بعينه ليلزم المحل الى مفهوم احدهما لا بعينه  
الذي لا ينافي في الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون  
للاسناد الى علة معينة فاشيا من فيضان العلة المعينة دون احتياج المعلول  
الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين  
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي  
الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لاعتن مفهوم  
احدهما الذي هو عام منهما فلا يتم الدليل الاول المقول عليه في امتناع تعليل الواحد  
الشخصي بعمل مستقلة وايضا قلنا ان نختار في الدليل الثاني شقار ابعا وهو ان  
يتوقف المعلول على احدى العلتين بعينه فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في  
الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان



مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين  
 العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحد منهما بعينها ويلزم ما ذكرناه ولهذا اذا  
 لم يجتمع بل يواردنا على سبيل البطلان ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور المتعين  
 بالعلية على تقدير وجود كل واحد منهما انما هي الموجودة دون التي لم توجد بعد او  
 وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا  
 استغناء عنها ايضا لانها انما يكونان للموجود الخارج فان استغناء شيء عن العلة  
 معناه ان يوجد بدونهما واحتياجه اليهما ان لا يوجد فيما لا يكون موجودا لا يتصف شيء  
 منهما والطابع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاص منها وقول المصنف ان الواحد  
 بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل  
 متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع ح يكون لها علل متعددة بان يقع  
 بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان الى العلية والمعلولية من ثلثي المعقولات  
 اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والالزم التسمي واما انهما من المعقولات  
 الثانية ففيه بحث يعرف بالتأمل وبينهما مقابلة التضاد وقد يجتمعان في الشيء الواحد  
 بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لآخر كما للعلل المتوسطة ولا  
 تنعكسا اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة  
 لمعلولها بواسطة او بغيرها ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان  
 وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليل على بطلانه كما سيذكر على بطلان التسمي  
 وكانه يدعي براهنه كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة المعلول  
 فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه  
 بمرتبتين واعتراض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فيقول

على

معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا  
 مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان  
 مخالفا له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا آخر ورأى المذكور فلا بد من تحريره واولا  
 ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانما من وراء المنع في المعام ان لا يتصور هنا  
 للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم  
 ثابت للعلة قال فلا يلزم ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر  
 اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه صح اذا افتقر نسبة  
 لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والا أقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب  
 لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان  
 المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة مادية يعنى الوجوب والامكان متساويا  
 وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولي لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري  
 اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما  
 نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلف الوجهة لا يكون  
 مما نحن بصدد ابطاله اذ الكلام في بطلان الدور ولا دور الامع اتحاد الجهة ليس  
 بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد  
 تحقق الدور يكون شيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان  
 يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى للمفتقر  
 للاولي كما فيما نحن بصدد فان منشأ احدي النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى  
 هو كونه مفتقرا اليه واعتراض عليه القاضي الارصوي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل  
 المرضي عنده امتناع الافتقار مطلقا فقد يتعكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين



لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع من  
المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك  
كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نوع التاخر  
اي تاخر المفترق عن المفترق اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقديم بعينه اذ نقول  
ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور  
مفتقرا الى الآخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلوله للآخر وهذا هو عين المتنازع فيه  
وان اردت به معنى آخر فلا بد من تحريره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين  
المردود والمرجى اقول والجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول  
ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس بان احدا لا يشك  
في انه يصح ان يقال يحرك اليد فيحرك الخاتم ولا يصح ان يقال يحرك الخاتم فيحرك اليد  
فبالضرورة هناك معنى يصح ترتيب المعلول على العلة بالقاء ويمنع من عكسه وهو  
المعنى يقال بالنسبة الى العلة كونه علة متقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا  
عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتأخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا للاستدلال  
انه لو كان شئ علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشئ على  
نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشئ على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه  
وذلك بطبيعة ضرورة فان قيل لزوم م وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى الختام  
الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة القريبة التي كما فيه في تحققه  
وان لم يوجد البعده واللازم تخلف الشئ عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون  
شان مهية كل منهما علة لوجود الآخر ومهية احدهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر  
علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا يوجد

فحاصل

في امتناع زهاب سلسلة الى غير النهاية

بدون العلة البعده لان البعده علة قريبة للعلة القريبة فلو وجد بدونها لزم  
وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلان ظاهر ولا يكون المهية الشئ علة لما  
هو علة لوجوده مع ان ظاهر البطلان لا نافع بالضرورة ان العلة الموجد لا بد ان  
يكون موجوده قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المعبر بتوقف  
الشئ على ما يتوقف عليه ولا يلتزم في معروضهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية  
لان كل واحد منهما اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبه وذلك  
لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب او لا فوجه ذلك  
لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا  
اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبه لما تقدم فلو انحصر الموجودات  
في الممكن لم يوجد شئ منها فيجب وجود علة واجبه لذاتها هي طرف السلسلة اتول  
وانت خير ان من يجوز زهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب  
بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما لا يجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة  
واجبه لذاتها مصادره وللتطبيق من جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة  
اخرى لم يفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعلته التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره  
انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جهتان احدهما  
من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها  
تعد متناه فتطبيق بين الجملة التي قد فصلت منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم  
يفصل منها هذه الاحاد اي تطبيق الجز الاول من احديهما على الجز الاول من الاخرى  
وكذا تطبيق الجز الثاني على الجز الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة  
جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجز وهو محم وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا

هو

برهان التطبيق



بان يوجد جزء من التامة لا يوجد بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة  
والتامة لا يريد عليها الا بغير متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي  
بمتناه متناه واعتراض باننا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة و  
لازم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي بعد يكون لعدم التناهي وايضا الخ  
لزم من المجموع اي من لاتناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل  
جملة اخرى ومن توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا  
ولا يلزم من ذلك استحالة شئ من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه مع وكل واحد  
من جزئه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالأعداد والحوادث التي لا اول لها  
والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجج جارية فيها  
واجيب عن الأول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان  
بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع  
محالا لا بد ان يكون شئ من اجزائه واجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى  
عدم التناهي ليس محالا وعن النقص بالأعداد ما بهما من الاعتبارات العقلية ولا مدخل  
في الوجود من المعدادات الاما هي متناهية وعن النقص بالباقيين اعني الأمور المتعاقبة  
الوجود كالحركات الفلكية التي يوجد معالك لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان  
المتكلمين مجتمعون على استحالة لاتناهيها واجراء برهان التطبيق فيما و سيجرح المص  
بذلك في محث حدوث العالم واما الحكم المسرطون في استحالة ما لا يتناهي اجتماعها  
في الوجود والترتيب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل  
وكان بينها ترتيبا ايضا فاذا جعل الأول من احدي الجملتين بازاء الأول من الجملة  
الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجوده

في الخارج معالم يتم لأن وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخ  
اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة  
وجودها مفصلة في الذهن دفعه ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدي  
الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن  
وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتيب لوجه ما  
اذ لا يلزم من كون الأول بازاء الأول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث  
وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من اخرى التهم الا اذا حظ  
العقل كل واحد من الأولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على  
استحضار ما لا نهائية له مفصلا لدفعه ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك  
التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضع ماصوراته  
ذلك يتوهم التطبيق بين جملتين ممدتين على الاستواء بين اعداد الحصى فانك في الأول  
اذا طبقت طرف احد الجملتين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من  
احديهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في  
التطبيق من اعتبار تفاصليهما اقوال وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة  
بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودين معا من الأمور  
الممكنة وان لم يكن بين احادها ترتيب العقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر  
الخلف ولا محتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة احادها مفصلة بل يكفي في فرض وقوع  
ذلك الممكن ملاحظة اجمالها فبرهان التطبيق يدل على ان الأمور الغير المتناهية  
الموجودة معا مطلقا مع سواء كان بينها ترتيب او لا لأن التطبيق باعتبار النسبتين  
بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازيد احدي

برهان الشكافق



النسبتين على الأخرى من حيث السبق هذا برهان آخر على استحالة تقريره اما نترك  
 المعلول المحض من السلسلة المعروضة اذا كان التسم في جانب العلل والعللة  
 المحضة اذا كان التسم في جانب المعلولات ويجعل كل من الأحاد التي فوقه على النقطة  
 الأولى وتحتها على التقدير الثاني متعدد باعتبار وجود وصف العلوية والمعلولية  
 لأن الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل حملتان متغايرتان  
 بالأعتبار أحدهما العلل والأخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق فيهما زيادة وصف  
 العلوية على التقدير الأول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق  
 العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الأول لا ينطبق على معلولها وذلك لخرج المعلول  
 المحض عن السلسلة بل على معلول علمتها المتقدمه عليها بمرتبة وذلك المعلول هو  
 نفس تلك العلة المنطبقة علمته وانما يتغايران بحسب وصف العلوية والمعلولية وهذا  
 الاعتبار يتصور الأنطابق بينهما فكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما  
 علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسمها بحيث لم يبق واحد منها غير منطبق كان  
 هناك علة منطبقة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد  
 المعلولات والألزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علمته فلا يكون علمته  
 متقدمة عليه بل واقعه في مرتبته وودعرت بطلانه فيريد سلسلة العلل على  
 سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذلك معلول على التقدير  
 الثاني لا ينطبق على علمته بل على علة معلوله المتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا لكل  
 معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة  
 سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع السلسلتان معا ولأن التسم  
 في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلمه ولأن المجموع له علة

تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف تحت الجملة بشيء هو محتاج الى  
 ما لا يتناهي من تلك الجملة هذا برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات اذا  
 اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرهما ويخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن  
 اما الوجود فلا انحصار اجزائه واما الامكان فلا افتقاره الى جزئه الممكن واذا كان  
 الجميع موجودا ممكنا فموجبه بالاستقلال اما نفسه وهو هو الاستحالة واما جزؤه  
 وهو ايضا لا استلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلمه بناء على ان العلة  
 المتقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان المتو  
 لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا  
 وايضا موجب الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لأن كل جزء محتاج الى ما لا يتناهي  
 من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر انفا ان المستقلة  
 للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد  
 ذلك الخارج جزان اجزاء السلسلة ولا يتصور ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى  
 علة موجدة داخله في السلسلة والاتوارد علتان على معلول واحد متخمي وهو خلاف  
 المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستندا الى اخر منها الى غير  
 النهاية هذا خلف وايضا اذ لم يسند ذلك الجزء الى علة داخله كان طرف تلك  
 السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع  
 ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها جميع السلسلة العلة التامة فلانم استحالة كونها  
 نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس  
 ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون  
 وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لولم يفتقر الى جزئها

السلسلة

العلة



الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا تم استحالة كونها بعض اجزاء  
السلسلة وانما يستحيل لو لم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه  
وعلة وهو م لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله  
كالخشب من السري لاننا قد فرضنا ان المراد بالعلة الفاعل المتقل بالايجاد واما السري  
ففاعله المتقل ليس هو الخار وحده بل هو مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة  
القائلة بان كل جزء محتاج الى علة فلا يستقل بدونها ان احتاج العلة الى ما هو علة  
لها توجد لها لا ينافي استقلالها بل انما ينافي احتياجه الى ما هو علة لمعلولها تعاونا  
في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة  
لكل جزء منه انه امان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا  
الجزء بعينها هي علة ذلك الجزء وهذا بطلان لأن المركب قد يكون بحيث يحدث اجزائه  
شيئا فشيئا كخشب السري والهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم  
يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علة وهو  
البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول على اعمى الجزء الأخير عن علة المستقلة التي  
بالاحاد وقد مر بطلانه واما ان يراد بها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء  
منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها  
واذا كان المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت علة المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء  
يحدث كل جزء منه لجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا  
ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة  
جزء منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء  
لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معرض للعلية والمعلولية بحيث

لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة  
حيث يعتبر من الجانب المتأخر ولذا يعتبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير  
وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه  
ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء من السلسلة حتى يكون علة المجموع الذي  
قبلها من المعلول الاخير وهكذا في كل معلول قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد  
المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة باحد السلسلة لأنه ممكن محتاج الى علة  
وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا  
كل مجموع يفرض قبله فلا توجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلة ولأنه ليس بها  
في تحقق السلسلة بل لابد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لأن  
معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما تحقق وقد فرضنا ان علة  
كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظ انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده فان  
قيل نحن نقول من الابطال علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض  
الاجزاء او لأن كل جزء يفرض فعلية اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا  
قلنا م بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعلية لأن غيره من الاجزاء  
عل بعدة للجملة لا يستقل باحد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علة  
القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو ان لا يتم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير  
الاحاد وانما يلزم لو كان وجود لها مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد منها  
بعلة وفولم انها ممكن عبارة مجرد بل هي ممكنات تحقق كل واحد منها بعلة فمن اين  
يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما  
يبل جميع تلك العلل الموحدة التي هي علة موحدة للسلسلة باسرها امان ان يكون عين



السلسلة او داخله فيها او خارجة عنها فينبغي ان السلسلة موجودة اخرى  
 ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هذا الامكن  
 قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال  
 عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع  
 ما يحتاج اليه التي فقد عرفت فسادها وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون  
 مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع وجه آخر ولو ذهلت سلسلة العلل الى غير  
 النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل وهو بطلان العلية والمعلولية  
 متضايقان تضائفا حقيقيا ومن لوازمهما التكاثر في الوجود اي اذا وجد احد من  
 المتضايقين الحقيقيين وجد الآخر قطعاً فلا بد ان يوجد بازا كل واحد من احدهما  
 واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه الزوم ان كل علية في  
 السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول  
 الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزم عدد العلية على عدد  
 المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى  
 وجه آخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كان من العلل والمعلولات في  
 الاحماله يشتمل الوفاء بعده الألوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدد احادها  
 او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان علة الاحاد يجب ان يكون الف مرة ميل عدة الألوف  
 لان معناها ان توجد كل الف من الاحاد واحداً حتى يكون عدة ما ية الف ما ية واما  
 ان يكون اول وهو ايضا بطلان الاحاد يشتمل على جملتين احدهما بقدر عدة  
 الألوف والاخر بقدر الزايد عليها والاول اعني الجملة التي بقدر عدة الألوف اما ان يكون  
 من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تنافي السلسلة

في اعتبار المتناهي

هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض منقطعاً فيحصل جانب  
 متناه فيأتي الترتيد ما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الألوف متناهية  
 لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة  
 الثانية اعني الزايد على عدة الألوف على ما هو المفروض ولذا انتهت عدة الألوف تناف  
 السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني  
 فلان الجملة التي هي تقدير الزايد على عدة الألوف يقع في الجانب المتناهي ويكون متناهية  
 ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الألوف وهي اضعاف عدة  
 الألوف وتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تنافي عدة الألوف بالضرورة و  
 يلزم تنافي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحاد اعلى ما مر ورد بمنع المنفصلة  
 القابلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص  
 المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين  
 او غير متناهيتين اما متساويتان او متفاوتتان وتكافئ النسبتان اي العلية  
 والمعلولية وليس المراد بهما العلية والمعلولية مطلقاً بل الفاعلية والمفعولية  
 على ما استوضح في طرف النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية  
 في معرض وجودي تحققت المعلولية في معرض وجودي وبالعكس اي تحققت  
 المعلولية في معرض وجودي تحققت العلية في معرض وجودي وهذا معنى فكما نعلم  
 في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معرض عدمي تحققت المعلولية في معرض  
 عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معرض عدمي تحققت العلية في  
 معرض عدمي وهذا معنى تكافؤ في عدم وذلك لانه لا يمكن تاتي العلية في  
 الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول

المتألف من تلك العدة من الألوف والمتألف من الجمل المتباينة الأعداد والأحاد



ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فان  
ثبت ان تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا  
كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا  
كانت العلة ايضا عدميا لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه صح ان عدم العدميين  
الوجود وان عدم العلم الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجوز ان يكون الوجودي  
علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية للعدمي الذي هو وجودي  
هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة الوجودي  
علة فاعلية للعدمي هو الواجب تعالى ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة  
للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك العدمي  
لا بد لها من علة موجودة اذا الموجود لا يصد الا عن موجود فعدم تلك العلة  
لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرضنا ان الوجودي علة له  
اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون  
للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا  
يدخل الوجود اذ لا اول بدا ولو سلم يجوز ان يكون علتها واجب الوجود لا يقال فيلزم  
ان يكون معلوله ايضا موجودا لوجود علتها لجواز ان يكون وجوده متلا تفاعلي  
شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متناهيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازمهما قال  
الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب نعم لا يكون مصدر الاثر وقابلا  
له وبني على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما  
لقول الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متناهيان عند اتحاد  
النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القول بان يكون نسبة الفعل واقعه

وهو ينافي ما في المتن من ان العلة

بين المتشبهين الذين وقع نسبة القول بينهما وذلك لتنافي لازمهما اعني الوجوب  
اللازم للفعل والامكان اللازم للقول فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود  
المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المفعول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه  
انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط تأثيره وارفع موانعه وصار بالفعل  
موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه  
ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المفعول ولا علة له فكذا نقول ان  
القابل اذا اجتمع فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المفعول  
ولا علة له فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المعلول ولا علة له فلا  
فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور  
موجبا للمفعول من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله واحابه  
من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يجب  
اصلا فلما اجتمع في شيء من جهة واحدة لزمت امكان الوجوب وامتناعه من تلك  
الجهة وهو مح اقول مدفع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية  
كما صرح به المحب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان  
الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية  
ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا  
لذاته الى تلك العلة والا فلا تعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته  
وماهية يجب ان يكون مميته مخالفة لميته العلة والا لزم ان يكون مميته المعلول  
محتاجا الى نفسها وانه مح وان كان محتاجا الى العلة في شخصه لا في نوعه وميته  
جاز ان يتفق في الميته وان يختلف فيها ولا يجب صدق احد البستين على الصاحب



يعني اذا كان شئ علة فاعلية لآخر وكان هناك شئ ثالث مصاحب لذلك المفعول  
فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الآخر بل لا يجوز ذلك لأستتاع  
ان يكون لشئ واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في المصاحب المعلوم فانه  
لا يجب كونه معلولا لعله ذلك المعلوم بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليهما المصاحبة  
جملة واحدة وليس الشخص من العناصر علة ذاتية لشخص آخر والام يتناهى الأشخاص  
يعني لو كان الشخص من العناصر بحسب ذاته ومبينة علة للآخر منها لزم ان يكون  
كل شخص علة لآخر منها لأستتماله على تلك الميزة ويلزم لانتهاى اشخاص العناصر مرتبة  
موجودة معا اقول وفيه نظر لانا لزم انه يلزم ان يكون كل شخص علة لآخر  
واما اللزم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لأستتماله على الميزة العنصرية علة  
لذلك الشخص الآخر المعلوم فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل آخر على ان العناصر ليست  
عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اوليان يكون علة ذاتية  
لبعضها من غير بل كلها في ذلك سواء فيستغنى ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة  
بغير ذلك المفروض وفيه نظر لان معنى علة الذاتية على ما مر ان يكون علة بما هيية و  
حقيقة اي يكون العلة هي الميزة بحيث بان لا يكون لخصوصية الأفراد مدخل في تلك العلية  
فلا معنى لحاجة المعلوم واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه دليل آخر  
تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان كل شخص من العناصر  
يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر ومناخرا عنه فهو هو العلة الذاتية لا بد  
ان يكون متقدما بالذات على المعلوم وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتأخر  
لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الأمر وامكان التقدم والتأخر بحسب نفس الأمر  
ولتكاثرهما دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر تكافى شخصاً آخر في ان احدهما

ليس اوليان يكون علة الآخر من العكس والتكافيان لا يكون احدهما علة للآخر  
ويرد عليه وعلى الدليلين الأول والثاني انها مبينة على ان اشخاص العناصر متساوية  
بحسب الحقيقة وهو م ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه دليل آخر تقريره ان كل شخص  
من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلوم لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه  
نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الميزة على تقدير التسليم لا يفيد ذلك  
والاستقراء الناقص لا يفيد يقيناً والفعل من افتقر الى تصور جزئى تخصيص به  
الفعل ثم سوق ثم ارادة ثم حركة من الفصولات يقع منها الفعل اشارة الى مبادى  
الأفعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة ابعدها  
عن الأفعال هو التصور الجزئى للشئ الملايم والمنافر تصورا مطابقا وغير مطابق  
واما ينبغي ان يكون التصور جزئياً لأن التصور الكلي يكون نسبة الى جميع الجزئيات  
على السواء فلا يقع به جزئى خاص ولا يلزم ترجيح احد الأمور المتساوية على  
الباقية ويلييه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينبعث الى شوق نحو طلب انما  
ينبعث عن ادراك الملايمة في الشئ اللذيذ او النافع ادراكاً مطابقا وغير  
مطابق ويسمى شهوة والشوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافر  
الشئ المكروه او الضار ويسمى غضا ويلييه الأجماع المسمى بالأرادة ويدل على مغايرته  
للشوق كون الانسان يريد تناول ما لا يشتهي كما في الدواء الشنع ومنه يعلم  
ان الفعل الاختيارى قد يقع بلا سابقه شوق فالقول بان مبادى الأفعال الاختيارية  
اربعة بناء على الأغلب وغير مريد لتناول ما يشتهي كما اذا منع مانع من جوار  
او حمية وعند وجود هذا الأجماع يترجى احد طرفي الفعل والترك الذين يتساوى  
لسمما الى القادر عليهما ويلييه الحركة من القوة المبنة في الفصولات المحركة للأعضاء

مبادى الأفعال الاختيارية



هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لأن  
تصوره من حيث أنه يمتنع من وقوع الشك في توقفه على وجوده لأننا قيل حدث  
السواد المعين مثلاً لا يتصور الاسود واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا  
الشرط والمقيد بهذا القيود وان كانت الرافا لا يكون الاكليا واما تصور هذا  
السواد من حيث شخصية المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده  
فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المصان ان ادراك الجزئي قبل  
وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي  
يتوقف على تحصيل للفاعل اما المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج  
مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم  
الدور والحركة التي تتبع ارادة مجسها اي مجسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة  
يتبع تحيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سوال بما يورد فيقال الحركة  
على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة عليها  
مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصا ويتعلق  
ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة  
باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الأفعال  
الجزئية الصادرة عنا لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور  
الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان  
المتحرك على مسافة يتحلىها او لا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها  
انه يتحلى حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تحيله ارادة جزئية متعلقة بقطع  
جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتحلى حدا آخر وهكذا

مكان

فلو انقطع بعد وصول الحد معين من حدودها تحيله لحدا آخر بعده انقطعت حركته  
ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقعا لكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق  
به تحيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التحيلات  
والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها  
ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التحيلات والارادة هكذا متجددة متصلة لا يمنع  
جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التحيلات والارادات الجزئية امور  
حادثه جزئية فلا بد لهما من عل حادثه جزئية والكلام فيما كالكلام في الأول  
فليست ثم التمس ان كان دفعه فهو محال وان كان السابق علة اللاحق كان ايضا  
مح لأن السابق يتقدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب  
بقوله يكون السابق من هذه التحيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة  
لحصول تحيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة  
الى آخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق  
لأن العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما مر تحققة ثم اعترض بان الانسان  
يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كرفع مثلاً انه يقصد نهايتها  
ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنايها اما الغفلة عنها  
او لا تشتغال نفسه بمشاغل من خوف او مرض وايضا والذي يتوقف عليه الحركة اما  
ان يكون تحيل كل واحد من الحدود التي يفرض في المسافة او تحيل بعضها دون بعض  
والأول يقتضي تصورات غير متناهية مرات غير متناهية لأن المسافة مصفوفة  
الى غير النهاية وكل صفة من تلك الانصاف التي لا يتناهي شأنه ذلك لكن كل عاقل  
يجد من نفسه عند الحركة ان الأمر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على



كل المسافة من غير قصد الى شئ من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجر في  
كلها والا يلزم الترجيع بلا مرجع وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة كما نعلم  
وجعل اتصالهما سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان  
الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى المتوسط دون الحركة بمعنى القطع وسياتي تحقيق ذلك  
وبيان ان الحركة بمعنى المتوسط امر واحد شخصي من مبدء المسافة الى انتهائها فيكون فيها  
تخييل المسافة باسرها اجمالا واردة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المنفردة  
عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية  
فلاترد الحركة على المسافة نقضا على القاعدة الكلية القابلة بان كل فعل جزئي يحتاج الى  
تصور واردة جزئين وما ذكره هذا السائل مبني على وجوده الحركة بمعنى القطع وكذا  
ما اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة  
مشيدة ويشترط صدق التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء بشرط في ان يصدق على المقارن  
للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر  
هو فيه لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها  
يصدر بواسطة تلك المادة فيكون مشاركه من الوضع ولذلك قيل بان النار  
لا تسخن اى شئ اتفق بل ما كان ملاقبا لجرمها او كان له وضع آخر بالقياس والشمس  
لا يضيئ كل شئ اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بان ان اراد بوساطة المادة  
توقف الفعل على تحقق المادة فذلكم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض يقع  
عليها فيستوقف فعله ايضا عليها بالضرورة ولكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع  
في التاثير عن الجرم لكون خصوصية ذات الجرم مقتضية للتاثير فيه فلم يجوز ان  
يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في الجرم فلا يكون للوضع مدخل

بشرط ان يكون  
الوضع مقارنا  
للمادة

وان اراد بها ان  
لوضعها مدخلا  
في تاثيرها فذلك  
م فان المادي  
يتاثر

في تاثيره

في تاثيره وان كان حاله في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثير في ذلك  
فان النفس الناطقة بتاثير عما يرسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانها يحصل لها  
بواسطة اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا  
وضع لها وتلك الامور المرشمة في قواها مادية ذوات اوضاع وما يقال من انه  
هذه معدت للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعلاد وهو تاثير  
ايضا والتناهي كى ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله  
التناهي معطوفا على قوله الوضع والط من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية  
على التناهي كتوقفه على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام  
اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق للتناهي  
وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه  
الخاص اعني علم التناهي عما من شأنه ان يكون متناهيًا وهو عدم الملكة على المؤثر  
نظر الى اثاره انما يكون بحسب المدة والعدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهية  
بحسب تلك الامور الثلاثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف بلاتناهي  
اثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب  
تلك الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية  
الاولية للملكة فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظر الى اثاره فلا بد يعتبر  
اماعدد الاثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها واما ان  
يعتبر تناهية في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلّة  
وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظ البطلان ولذلك لم يشغل  
بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان

بشرط ان يكون  
الوضع مقارنا  
للمادة

لكن الظاهر هو المنع من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع

ان



اللاتناهي في الشدة لأن القوى إذا اختلفت في الشدة كرماء تقطع سهامهم مسافة  
 واحدة محدودة في ازمته مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي  
 زمانها اكثر مما يكون غير متناهية في الشدة وجبان يقع الحركة الصادرة عنها في  
 زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمه فالحركة الواحدة  
 في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد وقوى فلا  
 يكون مصدر الأولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه باننا لان  
 قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها  
 لا يجدي نفعاً لجواز ان يكون المفروض محالاً مستلزماً لما لا يمكنه لأن القسري يختلف  
 باختلاف القابل ومع اتحاد المبداء تتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل  
 لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبداء عرض المتناهي قالوا لا  
 ان التأثير القسري يختلف باختلاف المقسور القابل بمعنى انه كلما كان اكبر كان  
 تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لأنه انما يعاوق  
 بحسب طبيعة وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لا شتماله على مثل طبيعة الصغير  
 مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك بقوته جسم من مبداء معين ثم تحريكه جسم آخر مماثلاً  
 له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة نفينا ومن ذلك المبداء بعينه  
 لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الأصغر اكثر من حركة الاكبر لكون  
 المعاوقه فيه اقل فالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الأصغر لأنها  
 انما يزيد على حركة الاكبر بقدر ازدياد مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا يتفاوت  
 الا بذلك والتاثر الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقداراً  
 كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر اثاراً لأن القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها

بالصغر والكبر لكونها متجربة بجهتها وما في قبول الحركة فالصغير والكبير يتساويان  
 لأن ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع  
 من مبداء معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما  
 يقوى عليه الكل فيقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير على نسبة  
 جسيميتها ويوضح الدليل اجمالاً بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عند  
 مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات  
 الحركة على ما سبق واجيب بان مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة  
 نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبقة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة  
 الجسمانية لا يكون مؤثرة اثاراً غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور  
 تلك الآثار وورد بانه يجوز ان يقال لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية  
 وكونها واسطة في صدور تلك الآثار لا يتناهي جاز ايضاً كونها مبادئ لتلك الآثار  
 لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم واذا كانت واسطة فلجرحان يباشرها هـ  
 استقلالاً ايضاً وتفصيلاً بانه ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود  
 في وقت ما بل كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا  
 هو الذي عدلوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على  
 وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود  
 في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلاً عن اقتضائه تناهيها  
 واعتذر بهم بان المحكوم عليه هيئتها كون القوة قوته على تلك الأفعال وهذا  
 المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد  
 من كونها قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القوية قوية على تحريك الجزء



ان يبد من كونها قوية على تحريك الكل فوق التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف  
 الحوادث اذ ليس مجموعنا وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا  
 الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم  
 هذا المحال من تفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم  
 لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ان لية لا يكون للحركات تما مبدءا ويكون التفاوت  
 بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المستقي ولو  
 سلم ان لها مبدءا فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة  
 والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسمة وابطأ في الطبيعة من غير انقطاع  
 واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة  
 وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطء فاما ان يكون  
 زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت بين الحركتين في العدة لان الاسرع  
 يكون عدد حركاته اكثر قطعاً وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول اذا  
 كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي  
 الجسمين الصغير والكبير بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات  
 الجسم الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات  
 الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز  
 ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتا هاتين بحسب العدة مع عدم  
 تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة  
 يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون العدة  
 من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهييتين بحسب المدة مع عدم تناهيهما

بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية حركية  
 تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة  
 غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب  
 العدة فيثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة ويسقط المنع المذكور باطل  
 لأن كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لاجزائه بالفعل واذا جرى الى اجزاء  
 بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما ان قابلية الانقسامات غير  
 متناهية فمعناه ان قسمة لا يقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال مقدور رات  
 الله تعالى غير متناهية ومعنى به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده  
 مقدور آخر وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة  
 لأن اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير  
 والكبير غير متناهييتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب  
 المدة فرض غير متناه عدد ابط ايضا لأن اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة  
 عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطء وذلك ع  
 نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس  
 وطلاها للزوم الاختصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصر ان العدد ان  
 اللذان هما مبدء العدة ومنتهاهما واما على الثاني فالحاصر انهما حركتا طرفي  
 المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان  
 حركة الفلك الثامن انقص عددًا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما  
 وبعد اللتي والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم  
 لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع والاجسام

والا لكان ما هو اقل مدة اقل عدد فيلزم انتهاء عدد ابع انه





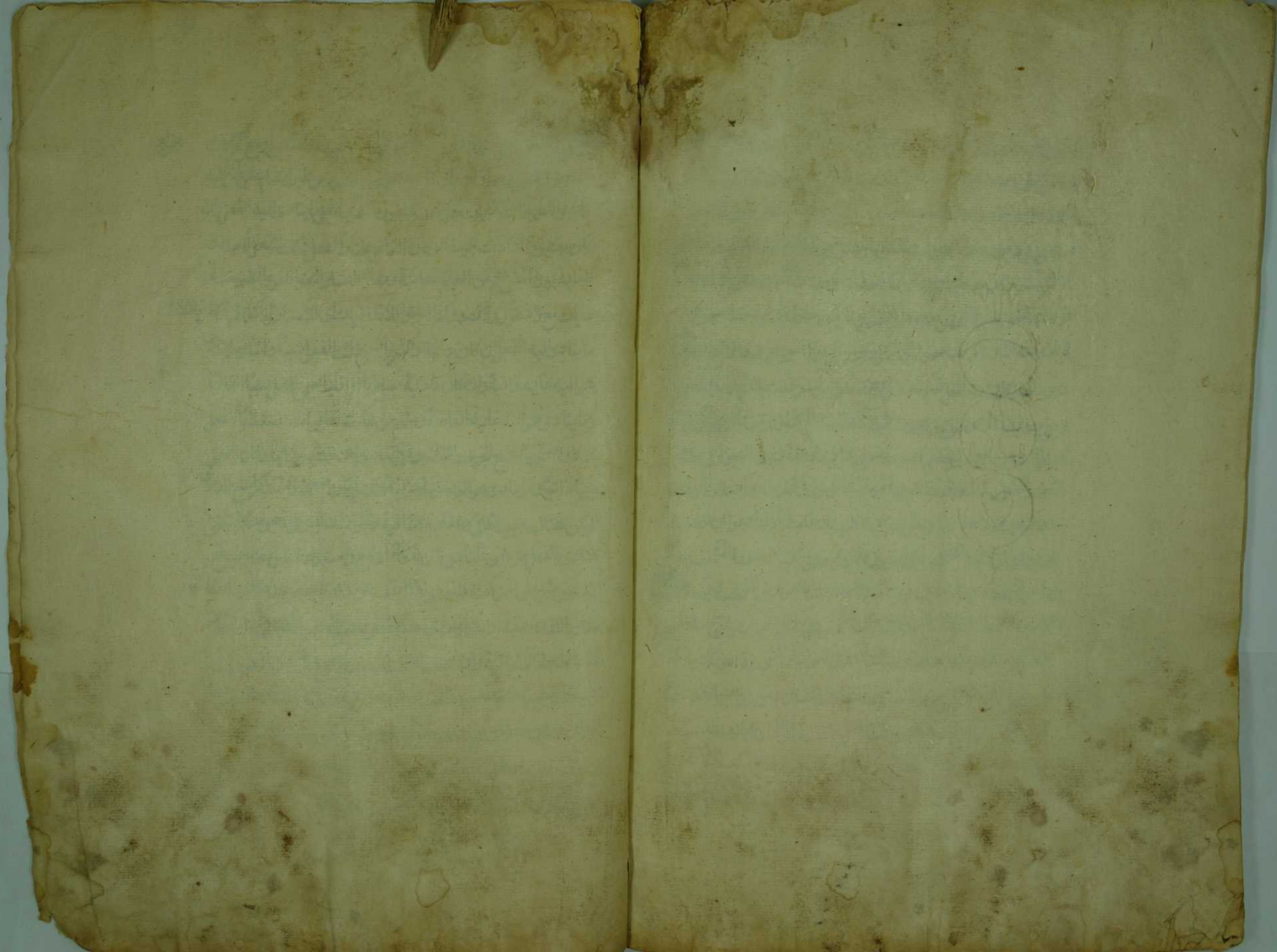
العنصرية وكالنفوس المنطبقة في اجرام الفلكية لكن التحريك الصادر عن النفوس  
 الطبيعي المقابل للتحريك القسري تتناول التحريك الصادر عن النفوس النباتية و  
 الحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام  
 النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا يخرج عن معاوقات يقتضيها طبايعها  
 فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك  
 المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة  
 الجسمين المحركين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاهرة  
 لجسم حاله على ما ذكرنا اعني الجسم جلب فيه قوة لامعاوق لها فيه منقسمة بانقسام  
 ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين  
 انما هو بحسب التفاوت بين معاوقتي طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقتين انما  
 هو بحسب التفاوت بين الطبيعيتين ونسبة الطبيعيتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم  
 ان هذه الدعوى التي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على امتناع اصلهم حيث يثبتون  
 للقوى الجسمانية تاثيرا واما القايلون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا  
 يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والحل المتقوم بالحال قابل له ومادة المركب  
 وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات تكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا  
 الحال صورة للمركب وجزء فاعل المحل وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى  
 الصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدها علة للآخر فاما ان يكون  
 الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول بطلان المادة قابله للصورة فلا يكون علة  
 لوجودها الاستحالة كون الشيء قابلا فاعلا معا فبقى كون الصورة علة فلا يخرج اما ان يكون  
 علة مستقلة وذلك بطلان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على

الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على تابع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل  
 كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكه بشيء آخر كلاهما علة  
 للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحل واعتراض على ما قالوا بان لا يمكن ان كل متلازم  
 لابد ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما  
 علة للآخر ولان سلما ذلك فلا يمكن ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا وان ذلك  
 مما لم يثبت ولو سلم فلا يمكن ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة  
 الحاصلة بسبب احاطة حد واحد بالحدود وتلك الهيئة متأخرة عن وجود ذلك  
 الحد والحدود وهي متأخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم  
 المتأخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولين سلم فالحكم بان المتقدم على  
 ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيتين دون  
 غيرهما لا يقال لعلم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على  
 الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا  
 ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتاج  
 الشيء في وجوده الى ما يحل فيه بطل قطعاً لان الشيء ما لم يستثنى من موجوده في الخارج  
 لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها  
 حلول شيء آخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتأخر عن  
 المحل هو الحال المتعين باعراض في المحل فلا محدود لاننا نقول ان الطبيعة لا وجود لها  
 الا عين وجود الحال المتعين فقول لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء العلة  
 الفاعلية لوجود خارجي كما عموما ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه  
 ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما نزل عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمانية



قد تنزل عن الهيولى مع بقايتها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما  
هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في  
وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته  
مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم  
له فلا بد له من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل <sup>عنه</sup> شرعا كالف  
قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن  
لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالته فيه انما المحل ان يتوقف  
وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بل لازم واما ان الشيء  
لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده البتة فذلك اذا لم يخلفه يدل والصورة الجسمية  
اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى  
الصور المشخصة المتعاقبة لا بعينها ويشبه الهيولى في قومها بها بسقف قائم بدعائم  
متعاقبة يزول واحدة منها ومقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة  
محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المشخصة علة  
لها سواء كانت معينة او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة هي <sup>هي</sup> العوارض  
اللازمة بشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه الا العوارض التي مستفاد  
منها شخصها كما ترقى هذه العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورا كلية لا  
يتصور استفادة الشخص منها كالتناهي والمتشاكل المطلقين وغيرهما من العوارض  
اللازمة للأشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا وبالنسبة الى  
المركب منها مادة له وهذا الحال المتقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منها صورة  
له وظاهر هذه العبارة يومهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورة







بالجمعية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع كالحركات  
 المريض وعبت وجرا فان كان المبدأ هو التخيل قصد من غير انضمام شئ اخر اليه  
 وانبتوا للطبيعات غايات الحكما قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان  
 يكن مقصودا اذا كانت بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لأجله و  
 الغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية  
 غايات مع الاشعور ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للأسباب للاتفاقية غايات  
 ما يتادى اليه الفعل ان كان دائما او كثيرا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتادى  
 هو اليه غاية ذاتية وان كان تادية مساويا او قليلا يسمى الفعل سببا اتفاقيا  
 وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر للاتفاقيات مستدلا بان الفعل  
 ان كان مستجعا لجميع الجهات المعتبرة في التادى كان التادى دائما وكان الفعل  
 سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجعا لما ذكره المتأدي  
 فلم يكن هناك سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو معتبر تحقق  
 التادى بالفعل جزء من المتادى فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع  
 انه ليس شئ منهما جزئيا منه فالمتادى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الأمور انفكا  
 مساويا لاقه انه به او انفكا كارجحاً عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي وما يتادى هو  
 اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في  
 تادية كان سببا ذاتيا مسببه الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان تحفر موضعا  
 فتصالح كثر فان الحفر من حيث هو حفر ليس تادية الى الكثرة دائما ولا كثيرا فلا حرم  
 كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكثرة غاية اتفاقية واذا اعتبر مع الحفر كونه في  
 موضع فيه الكثرة وكونه منتهيا الى حفر الكثرة مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذا



الشرط سبباً ذاتياً لوجوده والعلة مطلقاً سواء كان فاعلية او مادية او صورية  
او غائية قد يكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسايط العنصرية والمادية كهيولائها  
والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد يكون مركبة  
فالفاعلية كجميع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكه  
لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية  
كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الأولية والغائية كجميع شري  
المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضاً كل واحد من العلل اما بالفاعلية  
فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية  
كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولاً ملائمة  
لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة  
حال كون الجسم متحركاً الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية و  
الصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله  
وايضاً كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا  
البناء والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سايرها وايضاً كل  
منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس لما  
هو معلول حقيقة والعلة العرضية يطلق باعتبارين احدهما اقتران شئ بما هو علة  
حقيقة فان الشئ اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقتراناً صحيحاً الاطلاق اسمها عليه يسمى  
عرضية والثاني اقتران شئ بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشئ  
المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة  
فان السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة بسخونة البدن المانعة للجزء الباردة التي

في البدن عن تبريده فلما زال المانع عنه برودته بطبيعتها فالفعل الصادرة  
الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقترب بها  
ويزيل تابعا وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسري اذا اخذ مع  
صفة البياض مثلاً فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقرن به اعني  
الخشب مأخوذ مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورية العرضية  
كصورة السري اذا اخذ مع عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع مثلاً  
بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل معه شراء المتاع  
وايضاً كل منهما اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنساً الحقيقية  
كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في  
ساير العلل وايضاً كل منهما قريبة او بعيدة فالعلة القريبة كالعفونة الى الحى البعيدة  
كالاجفان مع الامتلاء بالنسبة الى الحى وعلى هذا القياس في ساير العلل وايضاً كل منهما  
مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيتين متعددة والخاصة  
كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في ساير العلل والقدم للحادث الزمان  
من المبادى العرضية لانه مقارن لما علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في  
الطرفين يعنى الوجود والعدم واحداً لان الفاعل المستجيب لجميع ما يتوقف عليه  
الأثران كان موجوداً فقد وجد الأثر وان كان معدوماً فقد عدم الأثر فالفاعل  
بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الأثر  
متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى ان هذا انما يتم ان لو  
ثبت ان تأثير الوجود في العدم لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضع وهو محل  
المستغنى عن الحال كالمادة وهو محل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية

ايضاً

للعلة



في كل من الطرفين

بالنسبة الى التركيب منه ومن الحال واقتدار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه او  
 وعدمه وقد يقدم ان المؤثر يجعل المهيئة موجودة او معدومة لانه يجعلها تلك  
 المهيئة اذ لا مغايرة بين المهيئة ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما  
 مجعوله والاخرى مجعولا اليها واسباب المهيئة غير اسباب الـ قد سبق ان العلة  
 المادية والصورية تسميان بعلة المهيئة والاخرى بان اعني الفاعلية والغائية تسميان  
 بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبة الى طرفي الوجود وعدمه  
 على السواء فانضافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة  
 لا بد لعدم الحركة ايضا من وضع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض  
 كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليهما ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة  
 له سبب ووجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء  
 بمعنى امتناع اجزائه لا يقتضي ذلك على تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه  
 بما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يورث الى مثل كالحركة الى نصف المسافة المؤدية  
 الحركة الى مستهاها وخلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد  
 كالحركة الى فوق المؤدية الى اسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى صورة  
 الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معدني  
 ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية  
 عرضية له فان شرب السموم علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة  
 ذاتية لحصول البرودة ثم المقصد الاول المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفي  
 المقادير والاعراض في الجواهر والاعراض في المقادير والاعراض في الجواهر  
 ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان العرض ومنهم من قدم

سائق

في كل من الطرفين

في كل من الطرفين